Die

Theologie der Vor- und Jetztzeit.

Ein Beitrag zur Verständigung.

(In Form einer Besprechung der Kleutgen'schen „Theologie der Vorzeit," erster Band, 2. Auflage. Aus dem Bonner theologischen Literaturblatt, Jahrgang 1868, No. 6–9. Mit einem Vorwort.)

Von

Dr. F. X. Dieringer,

Domcapitular und Professor.

Bonn,

Verlag von A. Henry.

1868.

Die

Theologie der Vor- und Jetztzeit.

Ein Beitrag zur Verständigung.

(In Form einer Besprechung der Kleutgen'schen „Theologie der Vorzeit," erster Band, 2. Auflage. Aus dem Bonner theologischen Literaturblatt, Jahrgang 1868, No. 6—9. Mit einem Vorwort.)

Von

Dr. F. X. Dieringer,
Domcapitular und Professor.

Bonn,
Verlag von A. Henry.
1868.

Inhalt.

		Seite.
Vorrede	. . . .	V—XV
I.	Einleitung. Tendenz. Inhalt	1—7
II.	Die Glaubensnorm	8—22
III.	Die Gotteslehre	22—36
IV.	Die Freiheit des Schöpfers und der Endzweck der Schöpfung. — Schluß	36—55

Vorrede.

Freunde haben geglaubt, daß es von Nutzen sein möchte, meine im Bonner „theologischen Literaturblatt" enthaltene Besprechung der in zweiter Auflage (1. Band) erschienenen „Theologie der Vorzeit" des Herrn P. Kleutgen durch einen besondern Abdruck einem noch ausgedehntern Leserkreise zugänglich zu machen. Indem ich dieser Ansicht hiermit Folge gebe, thue ich es in der Hoffnung, daß mein bescheidenes Votum einigermaßen zur Klärung der Ansichten beitragen werde, welche seit einer Reihe von Jahren, hier für die repristinirte Scholastik (Philosophie und Theologie der Vorzeit benannt), auf der andern Seite für die Pflege der heiligen Wissenschaften nach Maßgabe der heutigen Bedürfnisse und Bildungsmittel, sich mit großer Lebhaftigkeit geltend machen und bekämpfen.

Die Berechtigung, auch meinerseits in dieser Angelegenheit ein Wort mitzureden, werde ich kaum nachzuweisen brauchen, nachdem ich so viele Jahre hindurch in guten und in bösen Tagen wie als öffentlicher Lehrer, so als theologischer Schriftsteller nach bestem Wissen und Gewissen der Sache unserer heiligen Kirche zu dienen bemüht gewesen bin. Auch wage ich zu glauben, daß mir hinlängliche Unbefangenheit und Unparteilichkeit zugetraut werde [1]). Unkirchliche Lehren derselben

1) In einer Schrift, welche vor kurzem noch Gegenstand lebhafter Erörterungen gewesen ist, finde ich als die Wortführer der beiden in Deutschland dermalen bestehenden theologischen Richtungen bezeichnet auf der einen Seite „Herrn Dr. Döllinger," auf der andern Seite „den Dr. Hettinger aus Würzburg — oder — der war ja in Rom — noch besser den Dr. Heinrich aus Mainz," sodann als „Mittelsperson" zwischen diesen „zwei Extremen" „den Dr. Dieringer aus Bonn." Siehe: „Zur Belehrung für Könige." Zweite Auflage. Leipzig 1866. S. 69. 70.

Systeme, welche Herr P. Kleutgen als den modernen Gegensatz der Theologie von Ehemals behandelt, habe auch ich, freilich nur in bescheidenem Umfange, zu bekämpfen gehabt, und wie ich so auch viele deutsche Theologen vom allerbesten Klange, die aber, ungeachtet so mancher Verirrungen der Neuzeit, doch nicht der Ansicht waren und sind, daß uns nur durch die einfache Rückkehr zur Scholastik zu helfen sei.

Aber warum eine Verständigung anzubahnen suchen mittelst kritischer Besprechung einer vereinzelten literarischen Erscheinung, und gerade dieser? Hierauf habe ich mehreres zu antworten.

Zunächst muß es Jedem freistehen, die literarische Form zu wählen, in welche er sein Votum einkleidet. Eine comparative Gegenüberstellung der Theologie der Vor- und Jetztzeit hätte ein umfangreiches Werk erfordert, welches unter den gegenwärtigen Verhältnissen vielleicht nicht einmal die gebührende Aufmerksamkeit gefunden hätte. Auch wäre dazu eine Belesenheit in der einschlägigen umfangreichen Literatur erforderlich gewesen, welche die meinige weit übertrifft. Ohnehin aber scheint ein derartiges Werk noch zahlreichere unbefangene Detailerörterungen zur Vorbedingung zu haben, als bis zur Stunde vorliegen.

Zu solchen Detailerörterungen gibt das Kleutgen'sche Werk die reichlichsten Anlässe, wie die nachfolgenden Besprechungen zum ersten Bande desselben ausweisen. Von besonderem Interesse sind in dieser Hinsicht die gelegentlichen Verwerthungen von wissenschaftlichen Axiomen, welche als wirkliche oder vermeintliche Ergebnisse der von der „Theologie der Vorzeit" vollzogenen Discussionen in Fluß gebracht und als selbstverständliche Voraussetzungen behandelt werden. Als Stoffe dieser Art, über welche meines Erachtens die Acten der kirchlichen Wissenschaft noch lange nicht geschlossen sind, werden dem geneigten Leser in den folgenden Blättern etliche höchst interessante Lehrfragen begegnen. Vielleicht hätte Mancher wünschen mögen, daß in ähnlicher Weise wie der erste auch die zwei weiteren Bände dieses Werkes wären besprochen worden. Die Erwählung des „theologischen Literaturblattes" zum Organ dieser Besprechung schloß dieses aus, da in demselben nur neu erscheinende, oder in neuen Auflagen bedeutend umgearbeitete Schriften zur Anzeige und Beurtheilung

kommen. Uebrigens ist das Wieviel des beleuchteten wissenschaftlichen Lehrstoffes für die Zwecke der Verständigung über das große Ganze von untergeordneter Bedeutung.

Endlich aber hat sich diese Form der Erörterung durch den Umstand empfohlen, daß Herr P. Kleutgen durch sein Werk sich nach meiner Ueberzeugung den ersten Platz unter den heutigen Neuscholastikern deutscher Zunge und so zu sagen die Führerolle unter den Gelehrten gleicher Richtung erworben hat. An solider Gelehrsamkeit, Geschmack der Darstellung und Mäßigung im Urtheil hat es bis jetzt noch Keiner ihm gleichgethan: neben hervorragenden Gelehrten und Schriftstellern gibt es auch Etliche, die da sich begnügen mit Abwandlungen der von ihm vertheidigten Theorie des Uebernatürlichen, oder mit der Repristination von einschlägigen, allzu sehr in Vergessenheit gerathenen Tractaten der Vorzeit, oder gar nur mit Zurechtlegungen und Anpreisungen eines Thomismus redivivus, welche fast unwillkürlich an weiland Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus von Hohenheim erinnern. Bei Allen aber darf unbedenklich vorausgesetzt werden, daß sie in dem guten Glauben lehren und handeln, ihr Einstehen für die Scholastik um jeden Preis bedinge das Heil der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft. Für etwaigen blinden Eifer und leidenschaftliche Ergießungen Einzelner mögen diese selbst allein die Verantwortung tragen.

Dagegen aber dürfen diejenigen deutschen Theologen, welche aus Gründen der Wissenschaft und der kirchlichen Wohlfahrt den stürmischen Repristinationsversuchen sich entgegenstemmen, es sich desgleichen verbitten, mit jenen Ausnahmen unserer katholischen Gelehrtenwelt Deutschlands in eine und dieselbe Klasse versetzt zu werden, deren Antischolastik und Freiheit der Wissenschaft auf einem bewußten oder unbewußten Bruche mit den Principien des Katholicismus zu beruhen scheint. Wenn ihrer Zwei Dasselbe thun, so ist es noch nicht Dasselbe.

Leider ist die Frage, ob und in welchem Umfange das katholische Deutschland in wissenschaftlicher Hinsicht mit seiner jüngsten, fast einhundertjährigen Vergangenheit brechen und nicht „Altes und Neues," sondern nur Altes aus seinem Vorrathe nehmen und verwerthen solle, keine rein wissenschaftliche mehr, und gerade dieser Umstand macht auch Solche betreten und mißtrauisch, deren Standpunkt im Wesent-

lichen mit jenem der „Theologie der Vorzeit" derselbe ist. Daß eine zeitweilig aufgelöste kirchliche Körperschaft bei ihrer Wiederherstellung den Faden da aufnimmt und weiter spinnt, wo er war abgebrochen worden, das finden die heutigen Gegner der Neuscholastik wenigstens erklärlich; daß aber dem Bruchtheile zulieb ein größeres Ganze auf den inzwischen betretenen und gangbar gemachten Wegen plötzlich stille stehen, oder vielmehr auf die Pfade jenes Bruchtheiles zurücklenken solle u. s. w. — diese Zumuthung finden dieselben zu stark und dieses namentlich auch hinsichtlich der Beigaben, die als Heil- und Gesundheitsmittel dringend empfohlen werden. Da diese Dinge nachgerade ein offenes Geheimniß sind, so werden beide Parteien es mir nicht verdenken, wenn ich aus dem Summarium der Sätze und Gegensätze dieses Nebensächlichen einige kurz andeute, welche wenigstens indirect mit dem Gegenstande dieser Blätter in Zusammenhang stehen. Der Kürze halber sollen die Parteien „die Alten" und „die Neuen" genannt werden.

Die Alten. Die Zeit für die höheren Studien, namentlich auch der künftigen Priester, muß verlängert werden und mindestens 5—6 Jahre umfassen. — Die Neuen. Vollkommen damit einverstanden; nur müßte dann auch den Dürftigen und minder Bemittelten die erforderliche materielle Beihülfe zugewendet werden. Vielleicht würde ein Theil der freiwilligen Leistungen für minder wichtige Zwecke diesem Bedürfnisse ausreichend abhelfen.

Die Alten. Das Studium der Philosophie wird heut zu Tage erschrecklich verkürzt und vernachlässiget. Ein zweijähriger philosophischer Curs ist fast unentbehrliche Vorbedingung des drei- bis vierjährigen Studiums der Theologie. — Die Neuen. Höchst wünschenswerth, besonders auch einläßliche Geschichte der Philosophie. Was den Kostenpunkt anbelangt, wie oben. Es muß aber nicht „die Philosophie der Vorzeit" obligatorisch sein, sondern die Philosophie des gesunden, durch das Evangelium erleuchteten Menschenverstandes, gleichviel ob der philosophische Lehrer zu Aristoteles, oder Plato, oder Thomas u. s. w. u. s. w., oder auch zu gar keinem bestimmten berühmt gewordenen Namen schwört.

Die Alten. Unsere deutschen Hochschulen stehen mit dem Geiste und den Bedürfnissen des Katholicismus so

wenig mehr im Einklange, daß die Gründung einer freien katholischen Universität als eines der dringendsten Bedürfnisse erscheint und alle Wohlgesinnten zu ihrer Verwirklichung gebieterisch herausfordert. Dieß ist auch von den maßgebendsten Autoritäten, vom Papst und dem deutschen Episcopat, auf das unzweideutigste anerkannt worden. — Die Neuen. Wir halten diesen Plan für ein schönes, zur Zeit unrealisirbares Project. Die unseren Gegnern willkommene Wirkung hat aber dasselbe allbereits erzielt, daß man nämlich die stiftungsmäßig katholischen und paritätischen Universitäten ihrem Schicksale überläßt, die an denselben wirkenden und für die Rechte ihrer Kirche einstehenden Männer nicht unterstützt, wohl gar als Feinde der guten Sache mit Mißtrauen behandelt, sich also durch das, was man thun will, von demjenigen loskauft, was man thun sollte und müßte. Euere Universität wird in jenem Augenblicke möglich sein, in welchem sie nicht mehr nothwendig sein wird: wann unsere Regierungen es für billig und gerecht halten werden, dasjenige, was sie uns schulden, uns bereitwillig und neidlos zu gewähren. Indessen wollen wir fortfahren an dem Bestehenden zu halten, was zu halten ist, und wollen namentlich neben dem Mangelhaften desselben das Brauchbare und Verdienstliche nicht verkennen, sondern zu fördern suchen. Die höchsten Autoritäten hätte man besser wohl erst dann angerufen und in Mitleidenschaft gezogen, nachdem wenigstens die materielle Grundlage der beabsichtigten Stiftung annäherungsweise gesichert war; denn daß die Kirche solche Stiftungen wünsche und gutheiße, ist durch die Geschichte zur Uebergenüge beglaubigt. Auch wäre es, schon im Interesse der bessern Erkennbarkeit des Originals, sehr zu wünschen gewesen, daß man die Farben auf dem Universitätsgemälde minder stark aufgetragen hätte.

Die Alten. Dringen wir mit unserem Vorhaben und unsern Reformplänen nicht durch, so rathen wir Verzichtleistung auf die philosophischen und theologischen Facultäten an unsern Hochschulen und empfehlen die von der Kirche ohnehin gesetzlich vorgeschriebenen Seminarien für die Heranbildung eines tüchtigen Klerus. — Die Neuen. Habt ihr auch eine Ahnung von der Größe des Opfers, welches zu bringen ihr die Kirche zumuthet? Euere Maßregel wird die bestehenden Hochschulen weder aufheben, noch verbessern; wohl

aber wird sie den heilsamen Einfluß beseitigen, welchen die theologischen Facultäten durch ihre Mitglieder — Lehrende und Lernende — auf den gesammten Universitätskörper — Lehrende und Lernende — zu Gunsten der Religion und Sittlichkeit ausüben. Der Bischof wird auf den katholischen Universitätsstudenten etwa noch durch einen katholischen Pfarrer oder Vicar der Stadt einwirken, wenn besagter Student den Gottesdienst besuchen und die heiligen Sacramente empfangen will. Der künftige Priester und der künftige Beamte, Arzt, Gutsbesitzer u. s. w. werden sich vielleicht noch von einem Gymnasium her kennen, vielleicht auch nicht, ganz sicher nicht, wenn die Gemeinschaft des Gymnasiums durch die kleinen-Seminarien verdrängt sein wird. Die reichen anderweitigen Bildungsmittel der Hochschulen existiren für den Theologen nicht mehr. Jünglinge wohlhabender Familien und aus den höhern Ständen werden unter den Candidaten des Weltpriesterstandes je länger, desto seltener werden. Alle Ehrfurcht vor den Bestimmungen allgemeiner Concilien; aber in drei hundert Jahren kann gar Vieles anders werden und an sich ganz vortreffliche Gesetze können für Ausnahmsverhältnisse sogar von überwiegenden Nachtheilen sein.

Die Alten. Für den Priester ist und bleibt eine solide theologische Bildung die Hauptsache. Er muß über die Lehre seiner Kirche gründlichen Bescheid wissen und sie gegen männiglich theologisch und philosophisch vertheidigen können. Allgemeine und besondere Dogmatik, Moral und Casuistik, die praktischen Materien des canonischen Rechtes — hierin muß der junge Mann in seinem theologischen Triennium oder Quadriennium tüchtig geschult werden. Das für ihn noch außerdem nützliche oder unentbehrliche Material aus der biblischen und historischen Theologie u. s. w. kann in jenen Hauptfächern bei passenden Gelegenheiten mitbehandelt werden. — Die Neuen. Wo es selbst an, wenn auch nur encyklopädischer, Einsicht in den Organismus der theologischen Wissenschaft fehlt, da hat die verständigende Discussion ein Ende. Wir begnügen uns daher den Satz aufzustellen: an solidem Wissen muß der katholische Theologe dem protestantischen wenigstens gleich stehen und überdieß noch in demjenigen vollkommen daheim sein, was seiner Kirche und der Wissenschaft seiner Kirche noch ausschließlich eignet. Jedenfalls muß ein deutscher

Theologe so geschult sein, wie es die deutschen Verhältnisse wünschenswerth und nothwendig machen.

Die Alten. Mit diesen Verhältnissen hat aber die Frage gleichwohl nichts zu schaffen, ob der wissenschaftliche Unterricht an den für die Theologen bestimmten höheren Lehranstalten in der lateinischen oder in der deutschen Sprache ertheilt wird. Während das Letztere heut zu Tage wohl fast ohne Ausnahme der Fall ist, muß für das Erstere als das Wünschenswerthere, weil Correctere, gestimmt werden. Die lateinische Sprache ist die Sprache der Kirche und damit auch die Sprache der kirchlichen Wissenschaft. Ihrer haben sich die abendländischen Väter bedient und die großen Theologen der Vorzeit haben in ihr unsere feststehende wissenschaftliche Terminologie geschaffen. Dieser Terminologie hat sich die Kirche selbst in ihren Lehrentscheidungen angeschlossen. Dagegen sind die lebenden Sprachen in fortwährendem Flusse begriffen und namentlich ist unsere deutsche Sprache, in welcher sich die unchristliche Philosophie ergangen, für unklare, verschwommene, den Kern des religiösen Gedankens verletzende Darstellungen wie gemacht. Für den internationalen wissenschaftlichen Verkehr ist dieselbe ohnehin nicht geeignet. — Die Neuen. Das Befürworten der Wiedereinführung der lateinischen Sprache in den höhern gelehrten Unterricht kann nur dem außerösterreichischen Deutschland gelten; denn in Deutschösterreich herrscht das Lateinische an allen theologischen Facultäten und bischöflichen theologischen Schulen, ohne daß aber um deßwillen die österreichische deutsche Geistlichkeit darauf Anspruch machte uns Andern an Rechtgläubigkeit, wissenschaftlicher Bildung und schriftstellerischer Gediegenheit u. s. w. den Vorrang abgelaufen zu haben. Außer sieben theologischen Facultäten, die mit Universitäten oder Academien verbunden sind, besitzen wir über ein Dutzend philosophisch-theologischer Lehranstalten, welche noch vielseitiger, als jene, unter der unmittelbaren Autorität der Diöcesanbischöfe stehen. Auch gibt es noch einige Priesterseminarien, deren Lehrerpersonal nicht darauf beschränkt ist, die absolvirten Theologen zu tüchtigen Katecheten, Predigern, Beichtvätern, Liturgen, Seelsorgern heranzubilden, sondern welches abermals Vorlesungen über Tractate der Dogmatik, der Moral, des Kirchenrechts instituirt. An allen diesen Anstalten ist unsere deutsche

Sprache auch die Unterrichtssprache. Sollte unsern Bischöfen bis zu dieser Stunde der Sinn für das kirchlich Schickliche und Nützliche gefehlt haben? Und weiter: ob die philosophischen und theologischen Wissenschaften mündlich oder in Druckschriften vorgetragen werden, das wird einen großen Unterschied nicht ausmachen. Warum hat denn Herr P. Kleutgen seine „Philosophie und Theologie der Vorzeit" nicht in lateinischer Sprache veröffentlicht und dadurch dem Werke einen viel ausgedehnteren Leserkreis geschaffen? Warum schreiben die französischen Jesuiten ihre gelehrte Zeitschrift nicht lateinisch? Warum gab uns Cardinal Gousset eine Dogmatik und Moral in französischer Sprache? Könnte Bischof Martin seine Moral nicht jetzt wenigstens ins Lateinische übertragen? Und selbst die „Stimmen aus Maria — Laach" — warum wenden sie sich nicht an „die Gebildeten" aller Nationen, die Latein verstehen? Der Orthodoxe — das hat keine Noth — wird sich orthodox ausdrücken, ob er lateinisch, deutsch, französisch oder spanisch schreibt. Druckwerke, welche besonderes Aufsehen erregen, werden durch Uebersetzungen den der Originalsprache Unkundigen zugänglich gemacht. So wenig der Gebrauch der griechischen Sprache, so wenig hat jener der lateinischen die Ketzereien verhindert oder auch nur erschwert. Ist Spinoza correcter als Kant, weil jener lateinisch, dieser deutsch geschrieben? Freilich ist es sehr wünschenswerth, daß unsere Studierenden und Geistlichen die h. Väter und die alten und neuen Scholastiker ohne allzu große Schwierigkeiten lesen und verstehen können. Was aber die Bekanntschaft mit der lateinischen Sprache überhaupt betrifft, so ist dafür durch unsere Gelehrten-Schulen und die Abiturienten-Prüfungen hinreichend gesorgt und es haben unsere Bischöfe bis jetzt die Ehre und das Interesse der Kirche aufs beste dadurch wahrgenommen, daß sie ein Zeugniß der Reife als unerläßliche Vorbedingung der höhern Studien ansahen. Diese Studien selbst, auch wenn sie in deutscher Sprache betrieben werden, führen, wie alle andern Facultätswissenschaften, in den technischen Sprachgebrauch ein, und es müßte sich Einer wunderliche Vorstellungen von unserer deutschen Lehrweise machen, wenn er von der Annahme ausgehen wollte, daß wir bei unserer entschieden historischen Auffassung und Erbringung des Lehrstoffes von dem

Sprachgebrauche keine Notiz nehmen, wie er sich im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung gebildet hat. Zugestanden muß allerdings werden, daß manche unserer nur in deutscher Sprache lehrenden und schriftstellernden Professoren nicht so ohneweiteres aus dem Stegreif in Latein debütiren könnten; das ist aber auch nicht nothwendig und wenn es geschehen müßte, sie würden in kurzer Frist schlagfertig sein. Was aber nothwendig ist, daß ist ohne Zweifel dieses, daß unsere Theologen den vaterländischen Gelehrten anderer Fächer an wissenschaftlicher Tüchtigkeit und schriftstellerischem Geschicke ebenbürtig an die Seite treten können, und daß auch mittelmäßige und gering begabte Köpfe, welche ja keine Professoren und Schriftsteller zu werden brauchen, in edlem Deutsch ihr Wissen zu verwerthen im Stande seien, daß also Beide zu den Zierden der Gelehrten und Gebildeten ihres Volkes zählen.

Herr P. Kleutgen wird es nicht befremdlich finden, daß gelegentlich der Besprechung seines gelehrten Werkes das Für und Wider der vorgenannten Punkte ist zusammengestellt worden; er selbst ist für seinen Theil von der Zusammengehörigkeit dieser Fragen mit der Lehre und der Lehrweise der Vorzeit überzeugt und hat schon vor langem sein Votum darüber abgegeben [1]). Die hierorts versuchte Gegenüberstellung äußert sich zwar auch vorwiegend im Interesse Einer Auffassung, nämlich derjenigen, welche zur Zeit noch bei uns in Deutschland die vorherrschende ist und welcher sich praktisch vielleicht mit nur sehr wenigen Ausnahmen auch diejenigen Gelehrten anschließen, welche zu den entschiedensten Anhängern der neuscholastischen Richtung zählen; gleichwohl macht sie nicht darauf Anspruch, daß man den durch „die Neuen" vorgetragenen Aeußerungen die Bedeutung eines Gutachtens beilegen möge. Diese Bedeutung möchte ich allerdings dem in den folgenden Blättern vollzogenen Meinungsaustausche beigelegt sehen; ich wünsche nämlich, daß es mir gelungen sein möchte, bei einer recht großen Anzahl von Lesern die Zustimmung zu folgenden wenigen Sätzen zu erwerben:

---

1) Ich glaube nämlich nicht zu irren, wenn ich ihm die Autorschaft der sehr interessanten, ihrer Zeit nur wenig beachteten Broschüre zuschreibe: „Die alten und die neuen Schulen. Von J. W. Karl." Mainz 1846.

1) Für katholische Lehrer der Philosophie und Theologie versteht es sich ganz von selbst, daß sie ihre Arbeit im Anschlusse an die innerkirchliche Entwicklung ihrer respectiven Wissenschaft zu vollziehen haben. In diesem Sinne kann es sich im Grunde nur um ein mehr oder weniger in der Werthschätzung und Verwendung des Verdienstlichen und Brauchbaren handeln, das in den wissenschaftlichen Leistungen einzelner Epochen, Schulen, Persönlichkeiten vorliegt.

2) Neben dem, was Allen gemeinsam ist und unverletzlich sein muß, hat es zu allen Zeiten eine größere oder geringere Verschiedenheit der Ansichten und Meinungen der Schulen und Gelehrten gegeben. Das war und ist auch gar kein Unglück; unkatholisch ist nur die Tyrannei des Bestrebens der Schulen und Köpfe, ihre Meinung zur allein berechtigten zu machen, oder dieselbe gar für Kirchenlehre auszugeben.

3) Die Stärke der relativen Berechtigung der Meinung bemißt sich lediglich nach dem Verhältniß, in welchem dieselbe zu der objectiv, in der Lehre der Kirche und in Schrift und Ueberlieferung, gegebenen Wahrheit sich befindet. Das Recht, diesen und nur diesen Maßstab anzulegen, muß Jeder haben.

4) Die alte und die neue Scholastik bieten manche Lehraufstellungen dar, welche die heutige Wissenschaft kaum mehr berührt; dagegen befaßt sich die heutige Wissenschaft mit manchen vollkommen berechtigten Problemen, welche die Vorzeit kaum anregen, geschweige denn zu einer auch nur annäherungsweise richtigen Lösung bringen konnte. Jeder hat seine Aufgabe zu lösen nach Maßgabe der Anforderungen und Interessen, welche die Gesellschaft seiner Zeit ihm entgegenbringt; bloße Wiederholung des von Andern Geleisteten ist Taglöhnerarbeit.

5) Theologische Fragen sind nach den Principien der Theologie zu beantworten; die Philosophie hat ihnen gegenüber nur insofern Berechtigung, als dieselben zugleich philosophische, also gemischte Fragen sind. Dem theologisch Gewissen hat das philosophisch angeblich Gewisse oder Selbstverständliche zu weichen.

6) Diejenige Philosophie, rühre sie nun her von wem sie wolle — denn es gibt keine allein seligmachende Philosophie, sowie auch keine allein seligmachende Methode — ist die relativ beste, welche in ihren Principien und Lehren am meisten mit

dem Inhalte des Glaubens übereinstimmt. Der Anschluß des Dogma's an die Ausdrucksweisen der zeitgenössischen Schule gibt dieser selbst noch kein entscheidendes Ansehen für alle Zukunft; denn die Kirche redet zu jeder Zeit die Sprache der Wissenschaft ihrer Zeit.

7) Der Theologie im engern Sinne kommen heut zu Tage die biblischen, patristischen, dogmengeschichtlichen u. s. w. Forschungen und Ermittelungen ganz besonders zu statten, und es hieße geradezu die Winke der Vorsehung verkennen und mißachten, wollte man aus Furcht vor Gewitterschlägen seinen Acker unbestellt lassen und sich einstweilen für den Nothbedarf mit dem Saatkorne behelfen.

Bonn, am Feste des h. Markus 1868.

Der Verfasser.

I.

Einleitung. Tendenz. Inhalt.

„Die Theologie“ und „die Philosophie der Vorzeit“ von J. Kleutgen, zwei zusammen gehörende Werke in fünf zum Theil sehr starken Octavbänden, sind jedenfalls das bedeutendste literarische Erzeugniß der Gelehrten aus der Gesellschaft Jesu seit der kirchlichen Wiederherstellung dieses Ordens, und wir Deutsche dürfen, wie das auch mehrfach schon öffentlich betont worden, uns etwas darauf einbilden, daß gerade ein deutscher Jesuit es ist, dem diese Palme gebührt, d. h. im Sinne unserer Betonung ein solcher, der außer der Geburt von deutschen Eltern auf deutschem Grund und Boden eine schulgerechte deutsche Bildung besitzt und alle die formellen Vortheile zu verwerthen versteht, welche als nicht zu unterschätzender positiver Reinertrag unserer jüngsten deutschen Culturepoche anzusehen sind. Man vergleiche nur das vorliegende Werk mit den Schriften eines Passaglia, welchen man uns vordem als den Höhepunkt der heutigen kirchlichen Theologie zu bezeichnen pflegte, und man wird sich dem Zugeständniß kaum entziehen können, daß der Unterschied geradezu ein enormer genannt werden dürfe. Wenn Italiener oder Franzosen, des Deutschen kundig, eine Vergleichung anstellen wollten, sie würden unserm Urtheile kaum widersprechen können.

Es sind jetzt etwas über vierzehn Jahre her, daß der erste Band der Vertheidigung der „Theologie der Vorzeit,“ d. h. der alten und der erneuerten (in den positiven Elementen: Schrift und Tradition, erweiterten und verbesserten) Scholastik ans Licht getreten ist. Die zweite Auflage dieses ersten Bandes [1]) ist um nicht weniger als 250 Seiten vermehrt. Die Abhandlung „von der Glaubensnorm“ und die Abhandlungen über die

1) Der volle Titel lautet: „Die Theologie der Vorzeit vertheidigt von J. Kleutgen, Priester d. G. J. Erster Band. Zweite verbesserte und sehr vermehrte Auflage. Münster, Theissing 1867.“ 696 S. 8. (Preis 2 Thlr.).

Gotteslehre haben ganz besonders an Reichthum des Inhaltes gewonnen. Der wichtigste Grund der so ansehnlichen Bereicherung liegt in dem Umstande, daß der Verf. die Repräsentanten der „neuen Schule“ und der partialen Verirrungen derselben um Einen, nämlich um Günther, vermehrt hat, eine Maßregel, welche für die Zwecke des Buches um so weniger überraschen kann, als es vielmehr bei der ersten Auflage überraschen mußte, daß das Günther'sche System, wichtiger an Tragweite und Einfluß als die Schriften Hirschers, eine nähere Besprechung nicht gefunden hatte. Auch darin hat das Buch gewonnen, daß manche Einzelpunkte eine besser geordnete, und damit auch eine überzeugendere Darstellung erhalten haben.

Selbstverständlich hat jeder Schriftsteller das Recht, sich selbst seine Aufgabe und die Ziele derselben nach Belieben zu wählen, und insofern trifft Kleutgen gewiß kein Vorwurf, daß er eine Schutzschrift für „die Theologie der Vorzeit“ gegen die Hauptrepräsentanten ihrer Gegner unter den deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts zu verfassen sich vorgenommen und in der Ausführung des Werkes an Hermes, Hirscher und Günther so zu sagen abschreckende Beispiele dafür aufgestellt hat, wohin das Abweichen von der goldenen Straße der Scholastik führe, ja fast naturnothwendig führen müsse. Das ist aber gerade die vortheilhafteste Position, welche sich ein Freund der Scholastik und ein Widersacher der theologischen Leistungen der Neuzeit aufzusuchen im Stande ist. Die Ergebnisse müssen, und zwar gerade vom wichtigsten Standpunkte, von dem der Orthodoxie aus, nicht bloß vorwiegend, sondern geradezu ausschließlich zu Gunsten der Vorzeit, d. i. der Scholastik, und damit auch völlig zu Ungunsten der Jetztzeit, d. h. der anti-, ja selbst auch der nichtscholastischen Theologen unseres Jahrhunderts ausfallen. Wie wenig aber hierdurch eine allseitige, unparteiische Abwägung der Licht- und Schattenseiten der beiden Schulen, der alten und der neuen, zu Stande kommen könne, ja wie sehr eine solche ganz außerhalb des Programmes liege, entgeht höchst wahrscheinlich gar vielen der Leser, und so wird denn bei diesen der Zweck der Schrift nicht nur vollkommen, sondern noch über das Vollkommene hinaus erreicht: sie werden unbedingte Lobredner der einen und herbe Verurtheiler der andern Partei, wahre laudatores temporis acti. Ist es doch geschehen, daß man sogar die erste Bekanntschaft der deutschen wissenschaftlich und theologisch

gebildeten katholischen Welt mit der Lehre vom wahrhaft Uebernatürlichen aus ihrer Kenntnißnahme von dem vorliegenden Werke, von der „Theologie der Vorzeit" des P. Kleutgen, abgeleitet hat! Daß der Verf. solche Wirkungen nicht erzielen wollte, darüber bedarf es wohl keiner Worte; daß aber sein Werk solche veranlassen könne, bringt die eigenthümliche Einrichtung desselben mit sich. Diese nämlich gestattete ihm: 1) die auf dem Gebiete der scholastischen Wissenschaft vorkommenden Differenzen, Dissonanzen, Ueberwucherungen, Ungründlichkeiten u. s. w. u. s. w. als nicht zum Wesen der Sache gehörend unerwähnt und unerörtert zu lassen; 2) aus dem Vorrathe der von ihm vertretenen und vertheidigten Schule oder Schulen das Solideste und dem heutigen Verständnisse Befreundetste auszuheben und selbst über den Sinn und die Tragweite der einstmals üblichen Distinctionen wie über bekannte oder irrelevante Dinge so rasch wie möglich hinwegzugehen; 3) die Scholastik geeigneten Falles im Lichte der molinistischen Reproduction und Verwendung darzulegen und durch Anschmiegung an die moderne theologische Denk- und Darstellungsweise noch liebenswürdiger und anziehender zu machen; 4) auf das Verdienstliche und zum Theil einen wahren Fortschritt in der theologischen Wissenschaft der von ihm recensirten neuern Systeme nur ganz oberflächlich hinzudeuten; 5) viele und höchst verdienstvolle Theologen der Neuzeit, Theologen deutscher Zunge und Nichtscholastiker sowie nichtverdächtigter Rechtgläubigkeit, völlig unerwähnt und unerörtert zu lassen; 6) über die auch der systematischen Theologie (Dogmatik und Ethik) zu gute kommenden Leistungen der deutschen Schulen und ihrer Hauptvertreter im Fache der biblischen Wissenschaften, der Patrologie, der Kirchen-, Synodal- und Dogmengeschichte, der Apologetik, Polemik und Symbolik u. s. w. mit völligem Stillschweigen zur Tagesordnung überzugehen. Mit einem Worte: die Stellung und Durchführung der Aufgabe dieses Werkes ist eine solche, daß, wer die charakteristische Eigenthümlichkeit der nichtscholastischen Theologie im katholischen Deutschland und deren Verhältniß zur kirchlichen Correctheit und Rechtgläubigkeit nach Maßgabe der hier gewonnenen Eindrücke feststellen und beurtheilen wollte, ein sehr sonderbares und trauriges Bild von unsern kirchlichen Zuständen gewinnen müßte und an der Richtigkeit des Conterfeis um so weniger zu zweifeln berechtigt wäre, als der Verf. — dieses Zeugniß müssen ihm auch die entschiedensten Antischolasti-

ker geben — durchschnittlich mit großer Umsicht und Mäßigung seine Urtheile vorbereitet und ausspricht.

Als Hauptrepräsentanten der antischolastischen Richtung im katholischen Deutschland der neuesten Periode werden, wie bereits bemerkt, Hermes, Hirscher und Günther behandelt, der Erste für die dogmatische Theologie, der Andere für die christliche Ethik, der Dritte für die speculative Theologie, den Ausdruck „speculativ" im engern, im philosophischen Sinne genommen. Alle drei sind bekanntlich mit der kirchlichen Lehrautorität in Conflicte gekommen, der Mittlere insofern am mäßigsten, als sein System keine Verurtheilung erfahren, sondern nur einige seiner Schriften auf den Index gesetzt, von ihm widerrufen und aus dem Buchhandel zurückgezogen worden sind. Merkwürdig aber ist der gewiß nur zufällige Umstand, daß der von Hermes am höchsten geschätzte Theologe der Neuzeit, Benedict Stattler, ein Jesuit und als solcher ohne Zweifel durch den scholastischen Lehrgang gebildet war; daß Hirscher sich vorzugsweise an Sailer gebildet hat, welcher, falls die Aufhebung des Ordens nicht erfolgte, höchst wahrscheinlich seine theologische Studien- und gelehrte Laufbahn als Jesuit vollzogen hätte; daß von Günther vielfach ist behauptet worden, er habe sich einige Zeit mit dem Plane getragen, in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Ob das directe oder indirecte Berührtwordensein der drei Männer von der in ihrer Jugendzeit noch im Besitzstande befindlich gewesenen scholastischen Lehrmethode mit dazu beigetragen habe, ihre Abneigung gegen die Scholastik überhaupt anzuregen, und sie zu der Ansicht geführt habe, daß mit derselben den berechtigten Ansprüchen der Gegenwart wissenschaftlich nicht mehr genügt werden könne, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Sicher aber ist, daß bei keinem von ihnen ein gründliches Studium der Hauptrepräsentanten der mittelalterlichen Scholastik ihre oppositionelle Stellung motivirt hat, sondern daß die Scholastik in ihrem Verfalle und in ihren Auswüchsen, sowie in dem mechanischen, legistischen Zusammenstellen des Lehrmaterials ihnen zumeist vorschwebte und Widerwillen einflößte. Am wenigsten hat wohl Hirscher sich ex professo mit der klassischen Literatur der scholastischen Theologie befaßt. In Betreff dieses Mannes aber muß sich Ref. erlauben, an diesem Orte einige Bemerkungen einzuschalten.

Seiner Zeit wurden einige schriftliche Aufzeichnungen oder Ausstellungen des Ref. über die ersten Bände dieses Werkes durch

befreundete Hand dem Verfasser zugestellt. Derselbe hat, was hier mit Vergnügen constatirt werden soll, das Bemerkte in der neuen Auflage sehr einläßlich berücksichtigt. Nur in Beziehung auf Hirscher hält er seine alte Meinung fest und erklärt oder entschuldigt die von der seinigen abweichende Meinung des Ref. durch den Umstand, daß Hirschers Werke „in gewissen Gegenden," in Norddeutschland nämlich, kaum oder weniger bekannt und einflußreich gewesen seien (S. 41), daher auch von Norddeutschen in ihrer praktischen Tragweite unterschätzt würden. Hierauf hat im Interesse der Sache Ref. zu erwiedern: daß Nord und Süd unseres Vaterlandes einander immerhin noch näher standen und stehen und bekannter waren und sind, als Italien und Deutschland; daß die Tübinger katholisch-theologische Facultät auch schon damals, als Hirscher in seiner Blüthenperiode an derselben wirkte, sehr stark von Studierenden aus dem nördlichen Deutschland besucht wurde; daß die Hirscher'schen Schriften zu den gesuchtesten des ganzen deutschen Büchermarktes zählten; daß Ref., also der Schreiber dieses, selbst nach Geburt und Erziehung nicht dem Norden angehört, sondern ein ganz richtiger Süddeutscher ist, der in Tübingen die Vorlesungen Hirschers frequentirt und später mehrere Jahre hindurch in persönlichem Verkehre mit demselben gestanden hat, und der es sich überdies nachsagen darf, daß ihm von den dreißiger Jahren an bis heute die Lage der Dinge in kirchlicher und wissenschaftlicher Hinsicht in den außerösterreichischen süddeutschen Landen hinreichend bekannt sei. Auf Grund des Gesagten getraut sich Ref. zu behaupten: das, was man eine „theologische Schule" zu nennen pflegt, hat Hirscher nicht begründet [1]; nicht auf ihn, sondern in erster Linie

1) Es ist mit dem Obigen durchaus nicht unsere Absicht, die Verdienste Hirschers um die theologische Wissenschaft herabzusetzen oder zu verkleinern. Die öffentlichen Beurtheilungen des wissenschaftlichen Werthes namentlich seiner Moraltheologie lauteten natürlich zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger günstig je nach dem Stadium, in welches die neuere Entwicklung dieser Wissenschaft bei uns in Deutschland eingetreten war, und damit auch nach den persönlichen Fortschritten der Beurtheiler selbst. So äußerte sich z. B. Martin in der ersten Auflage seines „Lehrbuches der kath. Moral" (1850) über das Hirscher'sche Werk wie folgt: „Selbst bei Sailer ist der rechte Standpunkt noch nicht vollkommen wieder gewonnen, indem sein oberstes Moralprincip im Grunde nur ein philosophisches ist. Dagegen hat Hirscher ihn mit Entschiedenheit festgehalten und

auf Möhler und in zweiter auf Drey ist die katholische Tübinger Schule zurückzuführen; von den vielen namhaften Gelehrten dieser Schule ist vielleicht nicht ein einziger ein specifischer Hirscherianer, ja einer dieser Gelehrten soll sogar als der Erste den Ausdruck „Uebernatur" in unsere theologische Sprache eingeführt haben, ohne sich gerade sonderlich um die Uebersetzbarkeit desselben ins Lateinische zu bekümmern; auf seine Zuhörer, sowie auf seine Leser und Verehrer aus dem Seelsorgerstande hat Hirscher unter den gegebenen Verhältnissen im großen Ganzen sehr vortheilhaft gewirkt und vieles zur Ueberwindung des schalen Rationalisirens, Moralisirens, mitunter auch der handwerksmäßigen Schablone beigetragen und somit ein gutes Theil des Verdienstes in die Ewigkeit mit hinübergenommen, welches sich die Tübinger Facultät um die kirchliche Regeneration Deutschlands überhaupt in ausgezeichnetem Maße erworben hat. Es ist mitunter sehr gut, sogar nothwendig, selbst da, wo rein wissenschaftliche und Fragen der Orthodoxie zur Verhandlung kommen, dem, wie es scheint, etwas schwachen und kurzen Gedächtnisse derjenigen einigermaßen nachzuhelfen, welche das Glück haben, auf dem von Andern in heißen Kämpfen eroberten und mit schwerer Mühe bebauten Boden nach ihrer Weise pflanzen und ernten zu können. Es versteht sich von selbst, daß einem Gelehrten, der vielleicht seit einem Menschenalter fast ununterbrochen in Rom lebt, auch

durchgeführt" (S. 25). In der fünften Auflage (1865) lesen wir nach dem wörtlich beibehaltenen Passus über Sailer: „Hirscher hat dagegen die Moral wieder mehr auf positivem Boden aufgebaut, obgleich er das Ueberlieferte noch nicht in sein gebührendes Recht wieder eingesetzt und namentlich die Resultate der Scholastik mehr, als billig, bei Seite geschoben hat. Jedenfalls ist das Psychologische der christlichen Moral die stärkste Seite bei Hirscher und besonders nach dieser Seite hin hat er sich um unsere Wissenschaft ein unbestrittenes Verdienst erworben" (S. 25). Seiner ersten Beurtheilung hatte Martin noch das Schema des Hirscher'schen Werkes beigefügt. Kleutgen legt nun freilich auf eine naturgemäße sorgfältige Gliederung des wissenschaftlichen Stoffes (im Gegensatze zur Tractatenmanier der Neuscholastik) ein sehr geringes Gewicht; Ref. hält dies aber nicht für eine bloße Geschmacksache, sondern für einen wissenschaftlichen Fehler und würde es namentlich auch für einen erheblichen Gewinn des wissenschaftlichen Ausbaues der Moraltheologie ansehen, wenn diese endlich dazu käme, die specielle Casuistik von sich auszuscheiden und sie dahin zu verweisen, wohin sie gehört, in die praktische Theologie, in die Wissenschaft der Verwaltung des Beichtstuhles.

wenn ihm der mannigfaltigste briefliche und persönliche Verkehr mit deutschen Landsleuten beschieden ist, ein vollkommen klares und zutreffendes Bild von der wahren Situation im fernen Vaterlande nicht vorschweben kann.

Nach dieser kurzen, durch den Ernst des Gegenstandes selbst gerechtfertigten Abschweifung wenden wir uns zur Berichterstattung über den Inhalt dieses Bandes der „Theologie der Vorzeit."

An die Einleitung über „Veranlassung und Zweck dieser Schrift" reihen sich fünf Abhandlungen mit folgendem Inhalt: I. Von der Glaubensnorm: 1) Vom Worte Gottes; 2) Von der Lehre der Kirche (die sieben Nummern der 1. Aufl. sind hier zweckmäßiger geordnet und in zwei Hauptstücke vertheilt). — II. Von der Wesenheit Gottes: 1) Hermes' Klagen (früher: Verschiedenheit der hermesischen Lehre von der Lehre der Vorzeit); 2) Von der Unkörperlichkeit Gottes (neu hinzugekommen); 3) Von der absoluten Einfachheit (früher bloß: Einfachheit) Gottes; 4) Von der absoluten Vollkommenheit Gottes; 5) Von den Namen Gottes; 6) Ueber die nähere Bestimmung der Wesenheit Gottes. — III. Von der heiligsten Dreifaltigkeit: 1) Ueber den Transscendentalismus in der Trinitätslehre; 2) Ueber eine nähere Bestimmung des Ursprungs der göttlichen Personen (früher: des Verhältnisses der göttlichen Personen unter einander); 3) Verhältniß der göttlichen Personen zur göttlichen Wesenheit (neu hinzugekommen); 4) Von der Erkennbarkeit der göttlichen Dreifaltigkeit (neu hinzugekommen). — IV. Von der Freiheit des Schöpfers: 1) Vom Wesen der Freiheit; 2) Ueber die Glaubenslehre von der göttlichen Freiheit; 3) Speculative Begründung der Wahlfreiheit (früher bloß: Freiheit) Gottes; 4) Von der Vereinbarkeit der Freiheit mit den übrigen Vollkommenheiten Gottes. — V. Von dem Endzweck der Schöpfung: 1) Von dem höchsten sittlichen Zwecke, oder dem letzten Grunde des Sittengesetzes; 2) Von der Erkenntniß Gottes und seiner Heiligkeit vermittelst der sittlichen Ordnung; 3) Von den Zwecken Gottes (den frühern vier Nummern dieses Hauptstückes ist hier eine Nummer mit der Aufschrift: „Hermes' und Günthers Lehre," vorangestellt).

Wir gedenken im Folgenden jeden dieser Abschnitte nach Gebühr zu berücksichtigen; namentlich aber werden wir, unserem Zwecke entsprechend, die Lehrpunkte besonders hervorheben, in welchen uns die Leistungen der „Theologie der Vorzeit" als ungenügend erscheinen.

II.

Die Glaubensnorm.

Zu der in dieser ersten Abhandlung an erster Stelle erörterten Lehre von der „Glaubensnorm" ist bloß zu bemerken, daß die von dem Verf. ausgesprochenen Rügen durch die milde Interpretation großentheils hätten überflüssig gemacht werden können. Der Verf. ist gewiß mit uns überzeugt, daß Hirscher auch die Schriften des A. T. zu den christlichen Glaubensquellen gezählt hat, und daß er in einer an das große Publicum gerichteten Schrift von den schulgerechten Definitionen Umgang nehmen und dafür auf seine Art eine den Kern der Sache darbietende Ausdrucksweise gebrauchen durfte. Auch Chrismann möchten wir in der vorliegenden Frage eines wenn auch nur partialen Abfalles von der Theologie der Vorzeit nicht bezüchtigen, ihn nicht einmal mit der „glaubensarmen Zeit" entschuldigen, in welcher er zu leben das Glück oder Unglück gehabt hat. Wer dasjenige ermitteln und zusammenstellen will, was im strictesten Sinne des Wortes fidei divinae ist — und ein solches Unternehmen ist, wie später gezeigt werden soll, aus mehrern Rücksichten gerechtfertigt — dem muß es erlaubt sein, auch in der Lehre von der Inspiration der h. Schriften Unterscheidungen eintreten zu lassen. Mit der vom Verf. eingelegten Berufung auf das Tridentinum (Sess. IV) ist in der betreffenden Controverse um so weniger etwas auszurichten, als sich dasselbe mit den beiden Testamenten nur befaßt, inwiefern sie die erste Hauptquelle der geoffenbarten Heilslehre darstellen. Freilich ist die ganze Bibel Gottes Wort; aber der Satz, daß in den Tagen des Augustus der syrische Statthalter Cyrinus geheißen habe, ist doch nicht in dem gleichen Sinne eine Glaubenswahrheit, wie der andere Satz, daß der im Stalle zu Bethlehem Geborene der Heiland sei, Christus der Herr (Luc. 2, 2. 11) [1]). Wenn, was wir nicht bestrei=

1) Oder nehmen wir ein anderes Beispiel. Christus sagt: „Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester; aber der Sohn des Menschen hat nicht, wo er sein Haupt hinlege" (Matth. 8, 20). Wir meinen, jeder Vernünftige dürfte es als eine Beleidigung ansehen, wenn man ihm die Meinung zutraute, die Wahrheit von den Höhlen der Füchse und den Nestern der Vögel rangire in der Inspirations= und Heilsfrage mit der Wahrheit von der äußersten freiwilligen Armuth des Erlösers.

ten wollen, Chrismann nicht scharf genug zugesehen hat, so beruhte das eben so wenig auf oppositioneller Stimmung gegen das Gesunde und Berechtigte in der Theologie der Vorzeit, als die ziemlich laxe Inspirationstheorie der beiden Jesuiten Du Hamel und Lessius (S. 61). Der Gegensatz zur orthodox-protestantischen Uebertreibung erklärt viele Erscheinungen auf dem Gebiete der katholischen theologischen Literatur genügender, als der aus Glaubensermattung hervorgegangene minder stramme Anschluß an die Theologen von vormals [1]). Wie dem auch sei: die Inspiration hebt,

---

1) Da der gute Pater Chrismann in den der „Theologie der Vorzeit" gespendeten Lobeserhebungen hat herhalten müssen in einer Weise, daß man sich kaum der Versuchung erwehren konnte an Luc. 18, 11 zu denken, so dürfte eine gedrängte Darstellung seiner Inspirationstheorie hier eine bescheidene Stelle verdienen. Chrismann lehrt: Manche Protestanten unterscheiden in den heiligen Schriften den religiösen Inhalt von dem nebensächlichen rein menschlichen Material, die Inspiration nur für das Erstere in Anspruch nehmend. Das ist eine ganz bequeme Methode, um mehr und mehr biblischen Inhalt für bloßes Menschenwort zu erklären. Dieß ist also entschieden zurückzuweisen. Aber auch unter den Gläubigen sind die Ansichten über Wesen und Tragweite der Inspiration noch nicht hinlänglich fixirt. Meines Erachtens muß man bei der Inspiration der h. Schriftsteller ein Mehrfaches unterscheiden: einmal die Mittheilung von Wahrheiten, Thatsachen u. s. w., welche ihnen bis daher unbekannt gewesen waren; sodann den besondern innern Antrieb zur Mittheilung oder Niederschreibung des von ihnen bereits Erkannten, sei es nun religiöser, oder natürlicher nebensächlicher Art; endlich den besondern Antrieb und Beistand, auch in dem letztgenannten Material nur das Wahre zu berichten und es auf irrthumslose Weise zu berichten. Hieraus ergeben sich folgende Regeln (wir theilen sie im Grundtexte wortwörtlich mit):

1. In libris sacris et canonicis contineri doctrinam a Deo per prophetas, apostolos, evangelistas aliosque hagiographos revelatam, atque hoc praecipue sensu s. scripturam esse *proprie* verbum Dei: veritas divina et catholica est.

2. Illud solum ex libris divinis fide divina credendum est, quod tanquam doctrina revelata refertur. Hier wird auf § 4, 6 der regulae generales Bezug genommen, wo gesagt ist, daß nur die offenbarungsmäßige Wahrheit zur fides divina gehöre.

3. Fide quoque divina credenda sunt, quae iam antea revelata fuerunt, licet postmodum sacri scriptores vel propriis sensibus se ea percepisse vel ab aliis fide dignis audivisse testentur.

4. Libri etiam historici Spiritu Dei pleni sunt. Aus der

wie auch der Verf. anerkennt, die Eigenart der h. Schriftsteller eben so wenig auf, als die Heilsgnaden den individuellen Charakter ihrer Empfänger, so daß Lucas auf seine Weise ein heiliger Schriftsteller, Stephanus auf seine Weise ein heiliger Blutzeuge ist.

Wichtiger ist und auch in der Polemik wider Chrismann und Andere zutreffender, was an zweiter Stelle dieser Abhandlung über „die Lehre der Kirche," d. i. über dasjenige erörtert und festgestellt ist, was man als von der Kirche vorgetragene und im Gewissen verbindende Glaubenslehre anzusehen habe. Die anerkennenswerthe Mäßigung des Verf. macht im Grunde, wo es die Lehre der Vorzeit gilt, nur dasjenige geltend, und zwar mit siegreichen Gründen geltend, worin alle kirchlich gesinnten und folglich auch stimmberechtigten Theologen wie der Vor- so der Jetztzeit übereinstimmen, so daß, was bei Einzelnen, wie Chrismann, Hirscher u. s. w. Abweichendes sich findet, in den

---

beigefügten Erklärung ergibt sich das nach den einleitenden Grundprincipien Selbstverständliche, daß die Irrthumsfreiheit der Berichte festzuhalten ist. Der weitere Sinn ist: dieses Biblische ist zwar nicht eigentlicher Offenbarungsinhalt, enthält aber, weil auch der h. Geist zu seiner Mittheilung angetrieben hat, vieles Erbauliche, Instructive, Heilsförderliche u. s. w.

5. Facta vero, quae nec antea, nec in actuali scriptione revelantur, fide divina *proprie* non sunt credenda. Man beachte das „proprie," d. h. im eigentlichen oder Vollsinn des Wortes. Beispiel: es ist keine von Gott geoffenbarte oder vom h. Geiste besonders eingegebene (Heils-)Wahrheit, daß der römische Landpfleger, unter welchem Christus ist gekreuziget worden, Pontius Pilatus geheißen habe, oder daß dieser Pontius Pilatus damals Landpfleger gewesen sei. Solche durch den h. Geist irrthumlos bezeugte Dinge nennt Chr. res „de fide pure catholica."

6. Quare tantum abest a dogmate fidei, ut ne quidem certum et necessarium sit, ut singulae veritates et sententiae a Spiritu s. sacris scriptoribus suggerantur aut inspirentur. Sufficit namque ea inspiratio, qua Spiritus s. auctores sacros inter scribendum direxit, ne errarent. Der Beispiele ließen sich sehr viele aufstellen, wie Luc. 24, 13; Matth. 27, 33; Joh. 1, 38. 41. 42; 9, 7 2c. 2c.

7. Omnia, quae in scripturis referuntur, vera et certissima sunt: estque haec veritas non revelata, sed pure catholica. Sinn des Nachsatzes: Die Offenbarung bezeugt direct und unmittelbar nur dem heilsbezüglichen Inhalt der Bibel das von Gott selbst Gegeben- und Gewährleistetsein.

Augen dessen, dem es auf eine milde Interpretation ankommt, eher auf Verwirrung, Mißverständnissen und übereilten Folgerungen beruht, als aus einem wahren innern Dissensus hervorgegangen ist. Wir tadeln hiermit keineswegs unbedingt, daß Kleutgen, gemäß der Aufgabe, die er sich nun einmal gestellt hat, die entsprechenden Aeußerungen als Dissonanzen behandelt und auf die Folgerungen hingewiesen hat, welche aus denselben abgeleitet werden könnten; aber wir acceptiren auch mit voller Zustimmung seine eigenen entschuldigenden und begütigenden Urtheile und sind sogar der Ansicht, daß dieselben, zum Theil wenigstens, durch die angefochtenen Aussprüche der Censirten selbst motivirt seien. Wenn z. B. Hirscher lehrt, man dürfe „in allen Fragen, über welche der kirchliche Lehrbegriff nicht fixirt ist, jener Ansicht folgen," welche man für die „richtige" halte (S. 98); so gewinnt allerdings der schulgerechte Dogmatiker durch die Worte „fixirter Lehrbegriff" den Eindruck, als ob Hirscher lehren wolle, daß nur das sog. formelle Dogma verpflichtende Kraft besitze, das materielle hingegen eine Masse von Lehrmeinungen darstelle, die man annehmen oder verwerfen und ersten Falles in jedem beliebigen Sinne deuten könne, ohne darum aufzuhören ein rechtgläubiger katholischer Christ zu sein. Es ist aber höchst wahrscheinlich, um nicht zu sagen gewiß, daß der Ausdruck „fixirter Lehrbegriff" das formelle und das materielle Dogma bezeichnen wolle; denn dafür spricht einmal der Gebrauch des Wortes „Ansichten," was in seinem natürlichen Zusammenhange auf sogenannte Schulmeinungen hinzudeuten scheint; sodann die vom Verf. selbst bezeugte Thatsache, daß Hirscher eine große Menge materieller Dogmen des Glaubens und der Sitten im vollsten Ernste als ausgemachte christliche Wahrheiten vortrage (S. 103, vgl. 126 f.); endlich der ganz allgemeine Grund, daß kein Katholik oder Christ gesunden Menschenverstandes von der christlichen Religion die Auffassung hegen kann, es habe in derselben nur ein System von, dem Belieben eines Jeden überlassenen Ansichten und Meinungen gegeben, bis daß es der kirchlichen Lehrautorität gefiel, Glaubensbekenntnisse und formelle Dogmen aufzustellen. Hirscher scheint also die individuelle Freiheit den Schulmeinungen gegenüber in Schutz nehmen zu wollen und das eigentlich Verfehlte seiner Lehre bestände hiernach nur darin, daß er sich zu allgemein geäußert, nicht zwischen Meinung und Meinung unterschieden und seine Behauptung nicht ausdrücklich auf jene Lehr-

fragen beschränkt hat, worüber in den kirchlichen Schulen ohne Widerspruch von Seiten des unfehlbaren Lehramtes verschiedene Lösungen aufgestellt und vertheidigt werden. Das sind aber offene Fragen und Jeder handelt weise, welcher, statt überall mit dem großen Haufen oder der zu je einer Zeit den Ton angebenden Schule zu gehen, sich von der Qualität und Quantität der Gründe bestimmen läßt. Wir wiederholen es: zwischen Meinung und Meinung ist wohl zu unterscheiden; denn es gibt Lösungen von noch nicht definirten Fragen, welche das kirchliche Lehramt entschieden begünstigt, und andere Lösungen, bei denen das gerade Gegentheil der Fall ist; es gibt sententiae wie haeresi so auch fidei proximae.

Einen andern Beleg für unsere oben ausgesprochene milde Ansicht möge uns der mehrgenannte Chrismann darbieten. Wie die Kirche nur um der Offenbarung willen da ist, so ist sie auch nur um der Offenbarungszwecke willen unfehlbar. Mit diesem Princip läßt sich schwerlich rechten. Chrismann aber und viele Theologen der Vor- und Jetztzeit versäumen es oft, demselben den weitern Satz an die Seite zu stellen, daß dieselbe Gnade, welche die Kirche zur unfehlbaren Lehrerin der Heilswahrheit macht, sie auch abhalte, ihre Befugnisse zu überschreiten und sich unfehlbare, eine Glaubenspflicht begründende Urtheile in Fragen zuzutrauen, die außerhalb ihrer Competenz liegen. Ein weltlicher Gerichtshof mag hin und wieder weiter gehen, als seine Zuständigkeit reicht; die unfehlbare Richterin in Glaubenssachen nie, so daß ihr thatsächliches Richten immer zugleich ein Beweis dafür ist, es liege ein Fall ihrer Zuständigkeit vor. Verbindet man hiermit noch den dritten Grundsatz, daß sich die Unfehlbarkeit der Kirche soweit erstrecken müsse, als zur vollkommenen (nicht höchst nothdürftigen) Erfüllung ihrer Lehrpflicht nothwendig ist, so hat man sich für die Lösung aller einschlägigen Fragen den richtigen Standpunkt gesichert. Wir müssen es daher auch als einen Mangel der vorliegenden Abhandlung bezeichnen, daß sie diese Grundsätze nicht benutzt hat zu einer genauen Erörterung über die dogmatischen Thatsachen und die quaestio iuris et facti. Wer nun bloß den einen oder den andern dieser Grundsätze im Auge behält, dessen Lehre wird unsicher, zusammenhanglos und sich selbst widersprechend. Dieß widerfuhr einigermaßen Chrismann in den bei ihm wirklich zu tadelnden Aufstellungen. Wäre es z. B. wahr, daß die Lehre von den Bestandtheilen der menschlichen

Natur eine rein philosophische sei und mit der offenbarungsmäßigen Heilswahrheit nichts zu schaffen habe, so wäre die kirchenamtliche Feststellung derselben eine Competenzüberschreitung und könnte somit kein formelles Dogma begründen (S. 88 ff.). Die Thatsache aber, daß die Kirche jene Lehre in den Kreis ihrer inappellabeln Entscheidungen hereinzieht, beweist schon für sich selbst ihre Competenz und somit auch die Wahrheit, daß jene philosophische Lehre zugleich eine Offenbarungslehre ist. Dieselbe Bewandtniß hat es auch mit den von der kirchlichen Autorität angerufenen Gründen in den Fällen, wo sie es überhaupt für sachgemäß erachtet solche anzurufen. Behandelt die Kirche dieselben als beweisend, so sind sie es auch, und gehören somit dem Gebiete an, auf welchem die kirchliche Richtergewalt competent ist.

Wir hoffen durch diese wenigen Fälle gezeigt zu haben, daß die Theologie der Jetztzeit im Princip mit der Theologie der Vorzeit einverstanden ist. Daraus folgt aber nicht, daß wir mit allen Ansichten einverstanden sein müssen, welche die Vertheidigung der Vorzeit aufstellt und nach Kräften zu gemeingültigen zu machen beflissen ist. Versuchen wir dieses an drei Beispielen aus der in Rede stehenden Abhandlung zu erläutern. Ref. spricht hier zunächst freilich nur seine persönlichen Meinungen aus; er glaubt aber nicht zu irren, wenn er dabei auf die Zustimmung seiner zeitgenössischen katholischen Theologen Deutschlands, wenigstens der eminenten Mehrheit nach, mit aller Zuversicht rechnet.

Der von Hermes gemachte Vorschlag, in der Heilslehre dogma revelatum und dogma declaratum s. definitum von einander zu unterscheiden (S. 128), läuft offenbar auf die heutigen Tages beliebte Distinction zwischen dogma materiale und dogma formale hinaus, welche allerdings bei Kleutgen mit diesen Worten nicht vorkommt. Wenn nun aber der Verf. jene Unterscheidung zu unbestimmt findet und derselben die andere von fides *divina* und fides divina *catholica* zu substituiren vorschlägt, so können wir uns damit nicht einverstanden erklären, einmal, weil die erste Unterscheidung ihre gute Berechtigung hat, und sodann, weil uns die zweite in dem ihr beigelegten Sinne der Berechtigung zu ermangeln scheint. Wir suchen beides kurz zu beweisen. Wir sagen also: die erste Unterscheidung ist wohlbegründet; denn: 1) das formelle Dogma ist leichter auffindbar als das materielle, indem jenem ein officielles Glaubensbekenntniß oder aber ein richterliches Urtheil der lehrenden Kirche entspricht, von diesem

aber gezeigt werden muß, daß die Glaubensquellen und die praedicatio der Kirche dasselbe enthalten. 2) Der Widerspruch gegen das eine ist haeresis latae sententiae, der wider das andere haeresis ferendae sententiae. 3) Das erstere besitzt seine begriffliche und sprachliche Fixirung durch die infallible Autorität, das andere vorläufig nur durch die kirchliche Wissenschaft, die Theologie. 4) Das erstere ist erledigt, das andere bisweilen so beschaffen, daß es zur Zeit noch im Ungewissen ist, wie die Erledigung lauten werde. (Man denke beispielsweise an den Stand der Frage über die unbefleckte Empfängniß zur Zeit des h. Bernhard.) Dem gegenüber scheint uns die vom Verf. (S. 129 ff.) empfohlene und befürwortete Unterscheidung bloß theoretischen oder vielmehr fictiven Werth zu haben und an die Lehrmeinung anzustreifen, daß der Inhalt der Heilswahrheit nur allmählich in das Bewußtsein und die Predigt der Kirche aufgenommen werde. Dem Satze des Verf.: „Kann ich nur nachweisen, daß eine Lehre in der Offenbarung enthalten ist, aber nicht zugleich, daß sie als solche von der Kirche Allen zu glauben vorgelegt wird, so kann ich sie auch nicht für ein katholisches Dogma ausgeben“ (S. 129. 130) — stellen wir den andern Satz gegenüber: „Kann ich die Offenbarungsmäßigkeit einer Lehre nachweisen, so ist es auch gewiß, daß sie zu allen Zeiten in der Kirche ist gelehrt und geglaubt worden, wenn ich zur Zeit auch nicht im Stande bin, den urkundlichen Beweis für letzteres mit Evidenz zu führen.“ Nach unserer Ansicht wird die Tradition auch um deßwillen „mündliche Ueberlieferung“ genannt, weil ihr Inhalt nicht zu jeder Zeit in die auf uns überkommenen monumentalen und geschriebenen Beweismittel vollständigen Eingang gefunden hat. Was namentlich die alte Zeit anlangt, wie spärlich ist die traditionelle Literatur, verglichen mit jener des 4. und 5. Jahrhunderts, und wie oftmals scheinen wir es bloßen Zufällen verdanken zu müssen, daß wir über hochwichtige Dogmen traditionelle Zeugnisse besitzen! Erinnere man sich beispielshalber an den h. Cyprian. Den Streitigkeiten über die Ketzertaufe, über die Gefallenen, und Casualfällen der bischöflichen Amtsführung verdanken wir die kostbarsten traditionellen Beweismittel für die katholischen Lehren von der Rechtfertigung, von den Sacramenten der Taufe, der Firmung, des Abendmahls, der Buße, vom eucharistischen Opfer für die Verstorbenen u. s. w. Ref. glaubt für diese seine Ansicht den Kirchenrath von Trient auf seiner Seite

zu haben, welcher die sine scripto traditiones mit den Worten charakterisirt: quae ipsius Christi ore ab apostolis, Spiritu s. dictante, *quasi per manus traditae* ad nos usque pervenerunt (Conc. Trid. sess. IV. decr. de can. script.).

Ein zweites Beispiel entheben wir aus der Ansicht des Verf. über das numerische Verhältniß der materiellen Dogmen zu den formellen, indem er die Zahl der erstern für ungleich größer ansetzt, als wir zugeben können. Wir führen den Beweis aus den von ihm selbst aufgezählten Beispielen materieller Dogmen, indem unter denselben sich viele befinden, welche uns als formelle gelten (S. 119 ff.). Dahin rechnen wir z. B. die Wahrheit von der Unendlichkeit Gottes, ein Begriff, dessen vom Verf. selbst angegebenen Elemente sammt und sonders officielle Bezeugung erhalten haben (Vgl. Dieringer, Dogmatik, 5. Aufl. S. 49); das Dogma von der göttlichen Willensfreiheit, welches in der kirchlich definirten Schöpfungs- und Gnadenlehre ꝛc. bezeugt wird (Abaelardi propositt. damn. No. 7. Decr. pro Iacobit. Conc. Trid. sess. VI. cap. 7 etc.); die Lehre von der Allgemeinheit der göttlichen Vorsehung (Conc. Lat. IV. c. 1.: Trinitas . . . protectrix omnium) u. s. w. Woher diese Differenz zwischen uns Beiden? Offenbar nicht von der Verschiedenheit der beiderseitigen Einsicht in die objectiven Thatbestände, sondern daher, daß Kleutgen ein formelles Dogma nur da erblickt, wo eine directe und mehr oder weniger einläßliche Lehraufstellung von Seiten des kirchlichen Richteramtes in Sachen der Heilswahrheit vorliegt, während wir uns nöthigenfalls mit indirecten und mit höchst prägnanten, oft nur Ein Wort enthaltenden Aeußerungen derselben Autorität begnügen. Für unsere Auffassung spricht besonders der Umstand, daß man gelegentlich einer andern Distinction alle Dogmen als quellenmäßige geltend macht, obgleich man anerkennt, daß die einen explicite, die andern nur implicite durch die Quellen, zumal die heilige Schrift, zur Bezeugung kommen. Dies sind nun freilich rein wissenschaftliche oder technische Verschiedenheiten der Auffassung; sie haben aber auch ihren praktischen Belang. Die natürliche Folge dieser Verschiedenheit der Ansichten ist nämlich unausbleiblich diese, daß der Eine von uns an eine viel größere, der Andere aber an eine viel kleinere Summe von Heilswahrheiten denkt, wo von den nicht definirten Lehren die Rede ist, und daß der Eine vermeinen kann, es gelte den materiellen Dogmen überhaupt, wo auf der

andern Seite nur von nicht ausgemachten Lehrpunkten, d. i. von den sogenannten Schulmeinungen gesprochen wird.

Dies führt uns zu einem dritten und letzten Beispiel. Der Verf. scheint auf das, was man in der nachtridentinischen Zeit „Glaubensregeln" genannt hat, — d. h. die summarischen Zusammenstellungen der Lehrsätze, welche im strengsten Sinne des Wortes de fide sind, so daß die Leugnung derselben als Häresie anzusehen ist, sei es nun, daß sie auf die zwischen der Kirche und dem Protestantismus strittigen Punkte sich beschränken, sei es, daß sie die gesammte Glaubenslehre berücksichtigen, — überhaupt nicht gut zu sprechen zu sein, so sehr er dieselben auch hin und wieder zu entschuldigen und ihnen eine relative Berechtigung zuzuerkennen scheint. Täuscht den Ref. sein Gedächtniß nicht, so enthalten die einschlägigen, zerstreut vorkommenden Aeußerungen, wenn man sie prägnant formulirt, ungefähr Folgendes: 1) Werke dieser Art stammen aus glaubensarmen Zeiten und machen ganz den Eindruck, als ob sie ein Nothchristenthum zusammenflicken wollten. Wir antworten hierauf: die Zeit, in welcher er durch die Fügung der Vorsehung lebt, hat Niemand zu verantworten; in schlimmen Lagen gebietet die Klugheit, wenigstens noch das Wichtigste und Kostbarste zu retten; Summarien der christlichen Lehre sind zu allen Zeiten üblich und nützlich gewesen, wie aus der patristischen Zeit mehrere Schriften des h. Augustinus und das Buch des Gennadius de dogmatibus ecclesiasticis beweisen. — 2) Sollen derartige Schriften zur Information und wo möglich zur Gewinnung von Außerkirchlichen (oder auch schlechter Katholiken) dienen, so ist es schier unvermeidlich, daß durch sie zuerst eine gewisse Täuschung hervorgerufen wird, zu welcher dann später eine gewaltige Enttäuschung sich gesellen muß: zuerst vermuthen die Lehrlinge, daß sie den Inbegriff der katholischen oder der christlichen Wahrheit vor sich haben; hernach aber erfahren sie, daß noch viel Mehres und Anderes dazu gehöre. Dagegen aber machen wir geltend: jeder Convertenden- oder Anfangsunterricht muß sich auf das Wichtigste und Unerläßliche mehr oder weniger beschränken; wer dem Inhalt der regulae fidei unbedingt und freudig zustimmt, der ist hernach für das weitere Katholische oder Christliche unschwer zu gewinnen; die gedrängte „Darstellung der katholischen Lehre" von Bossuet hat wahrscheinlich mehr Conversionen von Protestanten bewirkt, als die grundgelehrten, in ihrer Art unübertroffenen

Disputationen Bellarmins über die Controverspunkte protestantische Leser gefunden haben; die Glaubensregeln schließen das materielle Dogma nicht aus, brauchen und beabsichtigen es nicht sie auszuschließen, wie gerade aus Chrismanns Collectio dogmatum credendorum hervorgeht, welche, wo es an formellen Lehrentscheidungen der Kirche fehlt, die aufgestellten Glaubenswahrheiten auf ausgewählte Zeugnisse der h. Schrift und der Väter stützt. — 3) Indem derartige Werke nur zusammenstellen, was jeder katholische Christ glauben muß, um nicht der Häresie schuldig zu werden, veranlassen sie zu der bedenklichen Meinung, daß alles außerhalb dieser scharfen Abgrenzung Gelegene zu den gleichgültigen Dingen zähle. Hiergegen aber kommt in Betracht: daß nichts hindert, das dem Dogma nahe liegende Material in Erwähnung zu bringen, wie solches auch bisweilen thatsächlich geschieht (Vgl. *Holden*, div. fid. analys. c. 6. § 3 etc.); daß diese Werke nach ihrer ausdrücklichen Versicherung nur dasjenige ausschließen wollen, was die kirchliche Autorität selbst ohne Einsprache der freien Discussion der Schulen und Theologen überläßt; daß die Gegenüberstellung der orthodoxen und der häretischen Lehren ganz dazu geeignet ist, dem Einsichtigen fühlbar zu machen, in welchem Verhältnisse außer den beiderseitigen Rahmen liegende Lehrmeinungen zu dem einen oder andern Systeme sich befinden, sowie ja auch hiernach die Werthschätzung und Charakterisirung von empfehlens- und verdammenswerthen Propositionen sich richtet. — 4) Werke dieser Art machen den Eindruck, daß die Glaubenspflicht ein den Christen auferlegtes Joch sei, das man nicht ohne Noth erschweren solle, eine der Freiheit der Wissenschaft gezogene Schranke, welche sie nicht durchbrechen, außerhalb welcher sie aber nach ihres Herzens Gelüsten schalten und walten dürfe, und daß in den Lehrentscheidungen der Kirche der Theologie ihre Aufgabe mehr und mehr verkürzt werde, während doch dieselbe vielmehr dadurch eine wahre Förderung erfahre. Dieser vierte Punkt bedarf einer genauern Beleuchtung.

Wir geben unbedenklich zu, daß das höchste Ziel der theologischen Discussion über unerledigte dogmatische Fragen darin liegen müsse, die Spruchreife derselben, wo eine solche möglich und erforderlich scheint, vorzubereiten, und daß die Theologie, wenn der Spruch erfolgt ist, es als ihre Aufgabe zu erfassen habe, den Zusammenhang des neuen formellen Dogmas mit dem gesammten System der Heilswahrheit aufzuzeigen, das Zutreffende

der Entscheidungsgründe nachzuweisen und dieselben wo möglich noch zu vermehren. Aber das ist es nicht, um was es sich handelt; vielmehr liegen die Dinge so. Die Verfasser der gedachten Werke glaubten die Wahrnehmung zu machen, daß die Theologen ihrer Zeit (die sog. Neuscholastiker) in der wissenschaftlichen Behandlung der Heilslehre Bewährtes, minder Bewährtes, Vollberechtigtes und Zweifelhaftes als fast oder völlig gleichwährig zusammenstellen, in der Hitze der Disputation ihre Lieblingsmeinungen als ausgemachte Wahrheiten aufzudrängen, gegentheilige Ansichten als verdächtig zu stigmatisiren streben, und so über dem Nebensächlichen und von der Kirche Freigegebenen das eigentlich Noththuende zurückdrängen und den praktischen Bedürfnissen der Zeit durch ihr „noli perturbare circulos meos" in ihren Erhitzungen den Rücken zuwenden, überhaupt diesen Bedürfnissen vermöge ihrer Eigenart nicht gewachsen seien. Ueber den letztern Punkt äußert sich Chrismann im Wesentlichen wie folgt: Diesen dermalen im Schwung befindlichen Angriffen auf die Grundlehren der geoffenbarten Religion zeigen sich freilich jene Theologen nicht gewachsen, welche, indessen wilde Bestien den Weinberg des Herrn umwühlen und zu Grunde richten, von ihrem Lieblingsgeschäfte der Silbenstecherei und Mückenseigerei nicht lassen können und fortfahren über des Kaisers Bart zu streiten. In behaglicher Weitschweifigkeit vertreten sie veraltete, mit den Dogmen irgendwie zusammenhängende Meinungen und vergeuden damit die so kostbare Zeit. Ist Jemand anderer Meinung als sie, so fallen sie mit augenscheinlicher Hintansetzung des Gebotes der christlichen Liebe über ihn her und suchen ihm das Brandmal der Ketzerei aufzudrücken. Freilich wohl führen sie auch einen Angriffskrieg wider Häresieen, aber wider solche, die verschollen sind und heutigen Tages keine Hand breit festen Bodens mehr unter sich haben. Sie patrociniren nicht bloß die vermeintlichen, sondern auch die wirklichen Mißbräuche; sie wollen Andern als Dogma aufdrängen, was in Wirklichkeit nicht Dogma ist; die Autorität der Kirche schrauben sie höher hinauf, als die Ueberzeugung und Willensmeinung der Kirche selbst es zuläßt, sind kirchlicher als die Kirche, päpstlicher als der Papst, und veranlassen so bei den Gegnern das grundfalsche Vorurtheil, der Glaube dieser Theologen sei identisch mit dem katholischen Glauben. Die traurige Folge hiervon ist dann die, daß die ganze Kirche für dasjenige als ihr eigenthümliche Lehren und Grund-

säße einstehen und herhalten muß, was im Grunde doch nur auf theologische Privatmeinungen hinausläuft [1]). — Es ist nicht dieses Ortes, zu untersuchen, ob und in wie weit in dem vorstehenden Gemälde die Farben zu stark aufgetragen seien und welche Züge desselben auch noch heutigen Thatbeständen correspondiren; wir wenden uns lieber dem Geschäfte zu, uns mit dem Verf. über den oben aufgestellten vierten Punkt zu verständigen.

Wir sagen zunächst, daß die Glaubenslehren in gewissem Sinne wirklich eine Last seien, welche uns zu unserm Heile von Gott durch seine Kirche auferlegt wird; denn sie sind ein wesentlicher Bestandtheil der Anforderungen, welche die christliche Religion an uns stellt in Gemäßheit der selbsteigenen Worte ihres göttlichen Stifters: „Nehmet mein Joch auf euch; . . . mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht" (Matth. 11, 29. 30). Niemand hat das Recht, sich Christo und seiner Kirche zu substituiren und auf das Ansehen von, wenn auch noch so achtenswerthen Personen und Schulen hin unter dem Vorwand der Leichtigkeit und Süßigkeit uns Lasten aufzubürden, von denen wir eine andere Ansicht haben, welche wir vielleicht zu den unberechtigten und unerträglichen zählen (Luc. 11, 46; Apg. 15, 28). Um aber das absolut Berechtigte von dem relativ Berechtigten und dieses wieder von dem Indifferenten unterscheiden und damit zugleich ermitteln zu können, was in Sachen des Glaubens geboten und was der Freiheit der Meinung überlassen ist, muß man sich mit der Wissenschaft der Glaubensregel bekannt machen. Das hat man zu allen Zeiten gefühlt und zu allen Zeiten anerkannt. Im Princip hatte Origenes vollkommen Recht, wenn er von den Theologen seiner Zeit verlangte, daß sie vor allem constatiren sollten, was gemäß der praedicatio ecclesiae feststehende Wahrheit und was noch weiter zu discutirende Lehrfrage sei (de princ. prooem. no. 2 sq.). Und warum sollte in der Glaubenslehre nicht geschehen dürfen, was man in der Sittenlehre ganz in der Ordnung findet? Kleutgen, wir erlauben uns dies anzunehmen, wird mit den meisten, auch neuern und neuesten Moralisten seines Ordens zu denjenigen Casuisten zählen, welche excipiendis exceptis in zweifelhaften Fällen zu Gunsten der Freiheit entschei-

---

1) *Chrismann,* reg. fidei, praefatio ad amicos theologos, ed. *P. J. Spindler,* Augsb. 1848, p. V, bei *Migne,* theol. curs. complet. T. VI col. 378. 379.

den. Warum nun in sittlicher Beziehung für die Freiheit in die Schranken treten, die intellectuelle oder wissenschaftliche Freiheit aber perhorresciren? Wie diese in Frechheit oder Zügellosigkeit, so kann auch jene in Laxismus ausarten, sowie man ja schon in den Tagen der Apostel die christliche Freiheit zum Deckmantel der Bosheit mißbrauchen konnte (1 Petr. 2, 16). Das Princip können und dürfen wir um der möglichen oder wirklichen Mißbräuche willen nicht daran geben. Oder thut es etwa heutigen Tages nicht Noth, an das Princip zu erinnern? Kleutgen empfiehlt mit warmen und beredten Worten das Studium und die Nachahmung der Theologie der Vorzeit, namentlich des h. Thomas und hier insbesondere der theologischen Summa. Wir bestreiten ihm die Berechtigung nicht; wir fürchten aber, es möchte auch hier wieder das Wort des Dichters sich bewahrheiten:

„Wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu thun."

Die Summa des h. Thomas! Sie hat selbstverständlich die spätern Lehrentscheidungen der Kirche nicht vor sich gehabt. Sie ist mit Rücksicht auf die wissenschaftlichen Bedürfnisse ihrer Zeit abgefaßt. Sie hat sich den Gebrechen jeder menschlichen Arbeit nicht entziehen können: „quandoque bonus dormitat Homerus," gilt auch von ihr. Sie hat vermuthlich in vielen Fragen auf das von Andern erbrachte und als solid vorausgesetzte oder anempfohlene Beweismaterial sich gestützt und dasselbe als angeblich probehaltig verwerthet. Sie hat Lösungen gegeben, welche Spätere aus guten Gründen ablehnten oder gar nicht mehr in die dogmatische Theologie aufnahmen. Sie hat — und das ist für die gegenwärtige Verhandlung die Hauptsache — die so nothwendigen Unterscheidungen zwischen dogmata fidei, sententiae fidei proximae, opiniones scholasticae probabiliores et minus probabiles etc. etc. selten, wenigstens nicht scharf genug, hervortreten lassen und positives Beweismaterial nur spärlich mitgetheilt. Dem Verf. gegenüber haben wir nicht nöthig, diese Behauptungen durch Beispiele zu erhärten; er kennt sie besser als wir. Denken wir uns nun einen jungen heißblütigen Neuscholastiker mit seiner theologischen Summa in der Hand, diese ausgelegt nach dem Systeme einer der neuscholastischen Schulen, durch geistliche Rathgeber etwa noch besonders gegen die nichtscholasticirenden Theologen der Jetztzeit verwarnt und dringend ersucht, sich nur an den einen oder den andern alten Autor anzu-

schließen u. s. w. u. s. w. Wie mag sich wohl solch ein specifisch vorzeitlicher Theologe der zeitgenössischen Theologie gegenüber darstellen, wenn er den Beruf erhält oder sich selber gibt, in Wort und Schrift sein Jahrhundert zu schulmeistern und mit den halben Ketzern so rasch wie möglich aufzuräumen? Freilich hat man dabei noch den einen oder andern „großen Theologen" derselben Schule oder Richtung zur Hand und damit auch ein biblisch-traditionelles Arsenal für eine Reihe von Lehrmeinungen, die sich zwar wie Dogmen darbieten und ausnehmen, im Grunde aber doch keine sind. Biblisch-traditionelles Material! Man muß solche Punkte im Einzelnen durch ihre verschiedenen Phasen hindurch verfolgt haben, um zu wissen, wie es damit aussieht. Zuerst einzelne Bibelsprüche, von denen die wichtigsten eher nach allen andern Regeln, als iuxta unanimem consensum ss. patrum ausgelegt werden. Daneben stehen etliche Aussprüche von h. Vätern sehr zweifelhaften Werthes. Die wichtigste Rolle spielen von vornherein einseitige, aus der angeblichen Analogie des Glaubens geschöpfte theologische Conclusionen. Am Schluß des Processes haben wir für die Ansicht eine ganze Wolke der positivsten Beweise aller Art: die Bibelstellen sind ganz ansehnlich vermehrt; die wenigen Väter sind zur eminenten Mehrheit derselben geworden; die Analogie des Glaubens ist namentlich vom Gesichtspunkt der „Uebernatur" aus evident; populäre theologische und ascetische Schriften thun noch das Ihrige dazu — und nun komme Einer und wolle von dem Quasidogma nichts wissen und erkläre sogar die gegentheilige Meinung für die richtigere! Wenn in irgend einem Stücke, so trifft in diesem ein derartiger Scholasticismus mit dem Lehrverfahren des Protestantismus zusammen. Kleutgen gegenüber wäre freilich diese Perspective geradezu ein ihm angethanes Unrecht: er weiß nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch zwischen Dogmen und offenen Fragen zu unterscheiden; trägt er ja selbst kein Bedenken unumwunden einzuräumen, daß sogar manche von der „Kirche" in der Uebung ihres „ordentlichen Lehramtes" vorgetragenen „Wahrheiten nicht als Glaubenssätze zu betrachten" seien, wie z. B. der Satz von der „vollkommenen Weisheit, welche der menschlichen Seele Christi im ersten Augenblicke ihres Daseins verliehen wurde" (S. 132), wobei er freilich keine nähere Auskunft darüber gibt, zu welcher Klasse diejenigen religiösen „Wahrheiten" gehören, welche auf der einen Seite keine Vernunftlehren sind, und auf der andern Seite

von dem ordentlichen Lehramt der Kirche vorgetragen werden, ohne jedoch „Glaubenssätze“ zu sein; er hat ein zu getreues Gedächtniß für die Erlebnisse der Vergangenheit, um nicht zu wissen, wie der Eifer für reine Schulauffassungen es so leicht über sich vermögen kann, den Gegner kurzer Hand auf Ketzerei, z. B. Sempelagianismus und dgl., anzuklagen; er ist ein viel zu feiner Beobachter der geistigen Strömungen seiner Zeit, um nicht herauszufühlen, daß Uebertreibungen zu Rückschlägen veranlassen können, daß die Schulen in der Vorherrschaft einander abzulösen pflegen, daß augenblickliche Compromisse keine feste Garantie für die Zukunft gewähren. Weil die Dinge so und nicht anders liegen, erachtet aber auch Ref. es für dringende Pflicht aller besonnenen und stimmberechtigten Theologen, sich streng auf der goldenen Mittelstraße zu halten und den Extravaganzen, von welcher Seite sie kommen mögen, sich entschieden zu versagen.

III.

Die Gotteslehre.

In der Abhandlung über die „Wesenheit Gottes“ bildet das eigentlich Positive, d. h. das Offenbarungsmäßige über dieses Lehrstück, da sich der Verf. hier vorzugsweise an die alte Scholastik anschließt, selbstverständlich die schwächste Partie. Der Artikel vom Dasein Gottes ist einfach in die „Philosophie der Vorzeit“ verwiesen und nicht einmal eine kurze Debatte darüber eröffnet, ob und in welchem Sinne auch die Theologie berechtigt sei, denselben für sich in Anspruch zu nehmen. Selbst für die Erklärung der beiden vorzugsweise für die göttliche Wesenslehre in Anspruch genommenen Bibelstellen Exod. 3, 14 und Joh. 4, 23. 24 ist lange das nicht geschehen, was man angesichts ihrer entscheidenden Wichtigkeit billiger Maßen erwarten durfte. Dagegen ist das Verfehlte der von Hermes versuchten Verbesserung der wissenschaftlichen Behandlung dieses Lehrstückes einleuchtend nachgewiesen und den Günther'schen Ausstellungen gegenüber der immense Unterschied zwischen dem Hegel'schen „absoluten Sein“ und dem „absoluten Sein“ der Scholastiker überzeugend dargethan.

Der Schwerpunkt der Verhandlungen liegt in der Lehre von der „Allvollkommenheit der schlechthin einfachen Wesenheit Gottes.“ Aber gerade hier dürften sich manche Leser, welche mit den Fragen, die heut zu Tage vorzugsweise gestellt zu werden pflegen, vertraut sind, verhältnißmäßig am wenigsten befriedigt finden. Abgesehen nämlich von der allzu oberflächlichen Behandlung des Lehrstückes von den göttlichen Namen (nach heutiger Uebung: Wesens-, Eigenschafts-, Personal- und Verhältniß-Namen Gottes) und von dem Zusammenhange zwischen den negativen und positiven Attributen der Gottheit, vermissen wir eine klare und befriedigende Lösung der Frage über die Unterschiede in Gott, ja selbst eine klare und befriedigende Zusammenstellung dessen, was die „Theologie der Vorzeit“ und ihre namhaftesten Schulen über die Frage geleistet haben, ob ungeachtet der göttlichen Einfachheit Unterschiede anzuerkennen und wie sie etwa zu benennen seien. Mit allgemeinen Sätzen und den Beweisen dafür und mit der Vertröstung auf die Trinitätslehre und die „Philosophie der Vorzeit“ ist hier nicht ausreichend geholfen; der Leser will theologische Erörterungen auf Grund dessen, was offenbarungsmäßig feststeht. Jene allgemeinen Sätze sind ungefähr diese: Der Natur der Sache nach kann unser Erkennen des Göttlichen nur ein analogisches, unsere Gotteswahrheit daher nur eine gleichnißweise sein, und selbst auch die Offenbarung kann in ihren Enthüllungen über Gott nicht über diese unsere Möglichkeit hinausgehen. Wenn wir uns nun über das Wesen Gottes verständigen wollen, so führt Vernunft und Offenbarung uns dahin, Gott als das absolute, als das durch sich selbst seiende Sein zu bezeichnen; denn in der Aseität ist am durchgreifendsten und evidentesten der Unterschied Gottes von allem Andern, und folglich die specifische Eigenthümlichkeit des göttlichen Wesens angezeigt. Gottes Sein ist also Gottes Wesen. Dieses Sein ist in der schlechthinigen Einfachheit die unendliche Fülle unendlicher Vollkommenheiten. Mit diesen Vollkommenheiten hat es aber nicht und kann es nicht die Bewandtniß haben, daß sie Gott bloß zukommen, daß er sie bloß hat, daß sie Anlagen, Fähigkeiten und Fertigkeiten in ihm sind, sondern daß er sie ist, daß sie sein einiges, einfaches, ewig fertiges Wesen sind, ja daß jede dieses Wesen ganz und ungetheilt ist. Für die Darlegung dieser Vollkommenheiten kommt außer der Grundnotion von dem göttlichen Durchsichselbstsein die reine Geistigkeit der göttlichen

Natur in Betracht, und in dieser selbst wieder das göttliche Erkennen und Wollen, oder vielmehr Gott als Erkenntniß und Wille. Auf jenes Erstere gründen sich vorzugsweise die sog. negativen, auf das Letztere die positiven Eigenschaften Gottes, welche zusammengenommen die Gotteswahrheit ausdrücken, deren wir fähig sind. Es ist aber dieses Viele und Mannigfaltige Gottes, wie es in unserm unterscheidenden Erkennen sich darbietet, an sich betrachtet nicht verschieden, indem Gott dieses Alles ist in unendlicher Einheit und Einfachheit auf eine uns unbegreifliche Weise. Auf die Einfachheit Gottes, auf die Wesenhaftigkeit seiner Attribute und auf die Unbegreiflichkeit der Gottesnatur führt sich die Unmöglichkeit einer wahren Objectivität der Unterschiede, die in unserm analogischen Gotteserkennen liegen, zurück.

Um den Fragepunkt, um welchen es uns hier sich handelt, diplomatisch genau nach der Lehre des Verf. und der von ihm vertretenen „Theologie der Vorzeit" fixiren zu können, müssen wir uns zu einigen wörtlichen Aushebungen entschließen. Die Frage, ob „mit der Unabhängigkeit des Seins", wie sie Gott zukommt, „irgend eine Art reeller Zusammensetzung" (und folglich auch reeller Unterschiede) „vereinbar" sei, ist zu verneinen (S. 186). Da Gott seine „Vollkommenheiten nicht als Beschaffenheiten besitzt," so sind seine „Vollkommenheiten mit seiner Wesenheit und mit Gott eines und dasselbe" (S. 189). Gott ist „ein Wesen, in dem es keine Verschiedenheit gibt, in welchem alles einfache Wesenheit ist" (S. 214). Da die „Wesenheit Gottes" alle ihre Vollkommenheit selbst ist, und da sie dieses ist „nicht durch irgend eine Art von Zusammensetzung, sondern als einfaches Princip alles Vollkommenen, so folgt, daß die Weisheit in Gott zugleich Gerechtigkeit, Güte u. s. w., kurz alles ist, was Gott ist" (S. 215). Hiermit hängt auch zusammen, „daß in Gott zwischen Natur und Person kein realer Unterschied weder dieser noch jener Art denkbar ist" (S. 190). Verhielte sich das göttliche Wesen zu den drei göttlichen Personen „wie die Ursache zur Wirkung," dann freilich wäre die göttliche Trinität mit der göttlichen „Einfachheit nicht vereinbar;" allein das gedachte Verhältniß findet nicht statt zwischen Wesen und Person, sondern zwischen Person und Person, so daß in Gott nur die Personen „unter einander reell verschieden" sind (S. 197). Um auf die Wesensunterschiede zurückzukommen, so ist Gott allerdings Geist

und als solcher erkennend und wollend; aber da er schlechthinige Einfachheit und vollendete Wirklichkeit (actus purus) sein muß, so ist sein Wesen seine Vernunft und sein Wille, und sein Erkennen und Wollen sind dasselbe (S. 195). Wie daher das Erkennen Gottes ewig, so auch das wirksame Wollen Gottes; vermöge dieser Ewigkeit „sagen wir von ihm aus, daß alle verschiedenen Werke, die außer ihm in der Zeit eines nach dem andern entstehen, von ihm nicht durch verschiedene auf einander folgende Acte, sondern durch einen von Ewigkeit in ihm seienden Act des Willens [warum nicht des Denkens, da Wollen und Denken in Gott identisch sind?] hervorgebracht werden" (S. 219, 220). Dieses Alleinssein in Gott (die Personalunterschiede abgerechnet) hat aber nicht den Sinn, daß die Ausdrücke Wesen, Sein, Vernunft, Wille, Unveränderlichkeit, Allgegenwart u. s. w. Synonyma oder Tautologieen darstellen; sie drücken Unterschiede aus, aber nicht wie sie in Gott, dem intelligiblen Objecte, sondern wie sie in uns, den nur analogisch erkennenden Subjecten, da sind und zwar unvermeidlich da sind; sie sind so zu sagen die technischen Ausdrücke für die Bruchstücke unserer Gotteswissenschaft. Diesen Sinn geben folgende Aeußerungen: „Die Namen Gottes sind nicht gleichbedeutend; denn sie bezeichnen zwar eine und dieselbe Sache, aber sie stellen sie uns unter verschiedenen Rücksichten vor" (S. 219). „Das Sein und die Thätigkeit, das Erkennen und Wollen, und alle Eigenschaften Gottes sind in der Wirklichkeit (a parte rei) eins und dasselbe; dennoch müssen wir sie uns, um sie denken zu können, durch besondere und unter sich verschiedene Begriffe vorstellen" (S. 228). „Zwar ist es wahr, daß wir Gottes Wesenheit und Eigenschaften, obschon sie eines und dasselbe sind, dennoch in unserer Vorstellung unterscheiden, und daß wir ebenso auch wohl Vernunft und Erkenntniß, Willen und Wollen u. s. w. in Gott unterscheiden dürfen; denn wir können über Gott nicht denken und reden, wie sein vollkommenstes Wesen es erforderte, sondern nur nach unserm schwachen und beschränkten Erkenntnißvermögen. Aber man muß dann doch auch zeigen, warum und inwiefern dies Denken seinem Gegenstande nicht entspricht" (S. 195). „Zwar muß man Wesenheit und Eigenschaften Gottes unterscheiden; aber dabei sich immer bewußt bleiben, daß dieser Unterschied nur in unserer Vorstellung stattfindet, d. h. nur deshalb, weil wir über Gott nach der Analogie der Geschöpfe denken" (S. 232). Für diese Dis=

harmonie zwischen unserm Denken Gottes und dem Sein Gottes, kraft welcher wir Unterschiede ansetzen, wo keine sind, gibt es keinen andern Erklärungsgrund, als unsere Unzulänglichkeit und Gottes Unbegreiflichkeit. Gott ist eben ein Wesen, „das in höchster Einfachheit alles, was vollkommen ist, auf eine unerforschliche Weise enthält" (S. 213). „Von einem Wesen nun, das in seiner höchsten Einfachheit alle nur denkbaren Vollkommenheiten umfaßt, und in dem jede Vollkommenheit alle andern in sich schließt, können wir uns keine deutliche Vorstellung machen, und deshalb ist Gott für uns unerforschlich und unnennbar" (S. 215. 216).

Diese Einerleiheitstheorie, welche, abgesehen von dem Trinitätsdogma, auf das Zugeständniß lediglich derjenigen Unterscheidungen hinausläuft, die vom erkennenden Subjecte gemacht und in der scholastischen Sprache distinctiones rationis ratiocinantis genannt werden, ist eine eminent theologische Frage und Schwierigkeit, weil uns die offenbarungsmäßige Gotteslehre eine Reihe von Wahrheiten darbietet, in Beziehung auf welche das an spätern Orten Vorgebrachte (z. B. in der Trinitätslehre S. 263. 325. 417 und öfter, wo der Unterschied ausdrücklich ein „virtueller" genannt wird, dessen Begriff aber bekanntlich selbst wieder ein schwankender ist und dem gegenüber die Scotisten distinctiones formales eintreten lassen) und das in der „Philosophie der Vorzeit" gemachte Zugeständniß von distinctiones rationis ratiocinatae, quae habent fundamentum in re, nicht so fast eine Lösung, sondern ein Beschwichtigungsmittel darzustellen scheint. So wenig die Philosophie als solche ein praktisches Interesse daran hat, einen durchaus zutreffenden Begriff von Person zu gewinnen, weil das christologische und trinitarische Problem für sie so gut wie nicht existirt, ebenso wenig reicht ihre eigene Gotteslehre so weit, um ihr das ganze Gewicht des hier vorliegenden Problemes fühlbar zu machen. Hier also, in der „Theologie der Vorzeit", und zwar an diesem Orte derselben, hatte der Verf. einläßlich darzulegen, was die scholastischen Theologen zur Lösung des Problemes geleistet haben, auch auf die Gefahr hin, die zwischen den Nominalisten und den Realisten und dann wieder zwischen Realisten und Realisten hervorgetretenen Differenzen eingestehen und mit dem Geständnisse abschließen zu müssen: adhuc sub iudice lis est. Die Berufung auf das bloß Analogische unserer Gotteserkenntniß einer-

seits und auf die Unbegreiflichkeit Gottes anderseits ist gewiß sehr berechtigt; aber dieselbe pflegt häufig, wie schon beim h. Augustinus gelegentlich seiner Theorie von der Vorherbestimmung und Gnade zu ersehen ist, auch dann und erst dann opportun zu werden, wann die Theologen, ähnlich wie Sfondrati in seinem nodus praedestinationis resolutus, thatsächlichen Schwierigkeiten gegenüber von ihren Axiomen mehr oder weniger im Stiche gelassen werden.

Indem wir nun auf einige der hier auftauchenden, aber nicht erörterten Schwierigkeiten sehr positiver Natur hinweisen, thun wir es in der vollesten Anerkennung der thomistischen, ja gemein-menschlichen Lehre, daß alle Wahrheit, also auch die analogische Gotteswahrheit, im erkennenden Subject und im intelligiblen Objecte zugleich liege, daß folglich subjective und objective Wahrheit nicht wie Sic et Non sich zu einander verhalten, sondern daß die Wahrheit in der Uebereinstimmung von Erkennen und Sein liege. Man beachte also, welche Probleme der factische Lehrbestand der speculativen Gotteslehre zuweise:

1) Daß die schlechthinige Einfachheit Gottes nicht alle und jede Realität der Unterschiede in Gott ausschließe, das verbürgt uns die kirchliche Trinitätslehre. Die göttliche Einheit ist nicht völlige objective Einerleiheit. Meister Eckard ist mit der Leugnung aller und jeder Unterschiede durchaus im Unrecht. Allerdings ist nicht das göttliche Wesen das Personen-Hervorbringende, sondern der Vater zeugt u. s. w.; allein die personenbildende Thätigkeit Gottes ist doch nicht eine die Wesenheit Gottes völlig untangirt lassende Hervorbringung aus nichts, sondern zugleich Wesensmittheilung: aus dem Vater hervorgehend durch Zeugung, empfängt der Sohn vom Vater die ganze Fülle der untheilbaren Wesenheit Gottes u. s. w.

2) Die Eine einfache Wesenheit Gottes ist Vater, Sohn und Geist, und jede dieser drei real unterschiedenen göttlichen Personen ist wahrhaftig Gott, das ganze ungetheilte und untheilbare göttliche Wesen. Ob aber Wesen und Person in Gott in aller und jeder Hinsicht identisch seien? Man beachte: der göttlichen Wesenheit entspricht die Einzahl, der Persönlichkeit die Dreizahl; das göttliche Wesen ist ursprunglos und vermittelt keine Ursprünge, zeugt nicht und spirirt nicht und wird nicht gezeugt und spirirt[1]),

1) Eine beachtenswerthe Aeußerung hierüber findet sich S. 448 f.,

in der göttlichen Persönlichkeit hingegen gibt es Ursprünge activer und passiver Art, indem der Vater zeugt, der Sohn geboren wird, der Geist aus Vater und Sohn hervorgeht; das göttliche Wesen ist mit der Allfülle seiner Vollkommenheiten mittheilbar (communicabel), die Person aber mit ihrer distinctiven Eigenthümlichkeit unveräußerlich, so daß nur die erste Person zeugt und Vater ist u. s. w.

3) Gottes Wesen ist absolute Geistigkeit und seine geistige Natur ist Vernunft und Wille nicht in der Fähigkeit (Potentialität), sondern in der vollendetsten Wirklichkeit, und da in Gott keinerlei Zusammensetzung aus Wesen und Vermögen oder aus Wesen und Bestandtheilen zutreffen kann; so ist Gott selbst

---

wo es heißt: Allerdings „erklärt die Kirche selbst, nicht die Substanz, sondern die Person werde erzeugt und gehe hervor. Doch kann dieses nur von der Substanz an sich verstanden werden. Wenn wir, von den Beziehungen absehend, die den Personen gemeinsame Wesenheit betrachten, so ist diese, eben weil ohne Beziehungen, weder zeugend noch gezeugt, weder hauchend noch gehaucht. Wenn wir aber die Wesenheit, wie sie in der Wirklichkeit da ist, betrachten, dann ist es eben so einleuchtend, daß sie im Vater zeugend und im Sohne gezeugt ist: wie könnte sie sonst, was eben dort (nämlich im Conc. Lat. IV.) die Kirche erklärt, Vater und Sohn sein?" Das heißt doch wohl nach unserm Verständnisse: Das göttliche Wesen ist nicht zeugend und nicht gezeugt, aber doch auch wieder zeugend und gezeugt, je nachdem man die Sache ansieht und nimmt; in abstracto ist das Erstere, in concreto ist das Letztere wahr; die bloß als Wesen gedachte Natur Gottes zeugt nicht, aber die im Vater daseiende göttliche Natur verhält sich zeugend, weil ja der zeugende Vater Gott und somit die göttliche Natur oder Wesenheit ist. Ob dieses „so Einleuchtende" auch die zutreffende Auslegung der Kirchenlehre sei? Wir wagen nicht zu entscheiden, sondern bemerken nur, daß uns keine Lehrbestimmung bekannt ist, in welcher das göttliche Wesen als „im Vater zeugend" u. s. w. prädicirt wird, während die innascibilitas divinae naturae mit Emphase vorgetragen und in der Theologie gemeiniglich gelehrt wird, der Vater erzeuge seinen Sohn aus seinem selbsteigenen Wesen und zwar so, daß er, ihn zeugend, ihm sein selbsteigenes Wesen ganz und vollständig mittheile, ohne es irgendwie für sich einzubüßen oder aufzugeben. Wir haben diese wenigstens etwas verfänglich lautende Stelle mittheilen zu sollen geglaubt, weil sie einen kirchlich-dogmatischen Protest gegen das zu enthalten scheint, was wir oben im Contexte als objectiven Lehrthatbestand glaubten constatiren und urgiren zu dürfen.

seine Vernunft und sein Erkennen, selbst sein Wille, sein Wollen und Wirken, folglich ist in Gott Vernunft und Wille, Erkennen, Wollen und Wirken eines und dasselbe. Gleichwohl aber bezeugt uns die offenbarungsmäßige Gotteslehre: daß der Sohn aus dem Intellect, der Geist aus dem göttlichen Willen urspränge, daß hierauf die Personalunterschiede von Sohn und Geist beruhen, und jenem daher auch die Weisheit und ihre Werke, diesem die Liebe und ihr eigenthümliches Beschaffensein (heilig) und Wirken (Lebendigmachen, Gnadenzutheilen) appropriirt werden; daß die göttliche Vernunft, wie sie der Sache nach dem Willen vorausgeht, das Erkennbare anders erkenne, als der Wille das (außergöttlich) Realisirbare wolle und verwirkliche, indem jenes mit Nothwendigkeit, dieses mit Freiheit geschehe; daß vieles vom göttlichen Intellect Erkannte vom göttlichen Willen nicht erwählt und ausgeführt werde, ja etliches davon (das sittlich Böse) gar nicht einmal gewollt und ausgeführt werden könne; daß nicht das göttliche Denken der Dinge, sondern der wirksame Wille Gottes als der Entstehungsgrund derselben anzusehen sei (S. 226); daß Gott nothwendig **und** ewig auch alles Endliche erkenne, während er dasselbe zwar auch ewig, aber mit Freiheit wolle und **in der Zeit** mit Freiheit verwirkliche. Zwar hörten wir den Verf. Namens der „Theologie der Vorzeit" sagen, daß die zeitlich ins Dasein tretenden Dinge von Gott „durch einen von Ewigkeit in ihm seienden Act des Willens hervorgebracht werden" (S. 220); allein wir können diese Ewigkeit nur von dem göttlichen Willensentschluß (consilium, propositum), nicht aber von der thatsächlichen Ausführung desselben gelten lassen, halten demnach daran fest, daß Gott nicht von Ewigkeit, sondern „im Zeitbeginn" die Welt erschaffen habe, daß man nicht mit Meister Eckard sagen dürfe: quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit, sondern mit Eugen IV. sagen müsse: Deus, quando voluit, condidit creaturas. Wir kommen auf diesen Gegenstand in der Schöpfungslehre einläßlich zurück.

4) Es ist wahr, die Eigenschaftsbegriffe drücken nur die Vollkommenheit des göttlichen Wesens unter verschiedenen Gesichtspunkten und Rücksichten aus, unter welchen dasselbe für uns überhaupt erkennbar ist, und bis zu einem gewissen Grade kann auch der Beweis erbracht werden, daß in der einen alle übrigen eingeschlossen und mitgesetzt sind. Dabei ist es aber auch unzweifelhaft, daß, Gott im Verhältniß zu Anderm gedacht, seine

Allmacht nur eine Leistungs fähigkeit ausdrückt, während seine Allwissenheit den thatsächlichen Wissens stand anzeigt: Gott kann alles Mögliche verwirklichen und ist gleich sehr allmächtig, ob er etwas, oder vieles, oder gar nichts verwirklicht; er weiß thatsächlich alles Erkennbare und wäre in dem Augenblicke nicht mehr allwissend, wenn ihm auch nur ein einziger erkennbarer Gegenstand unbekannt oder nicht vollkommen bekannt wäre. Von der metaphysischen Hochwarte aus ist bald verkündet: in Gott fallen Nothwendigkeit und Freiheit zusammen, sind eines und dasselbe; aber vom Standpunkte des Dogma's aus beruht auf der Nothwendigkeit Gottes, wie sein Dasein, so seine Allvollkommenheit und Dreipersönlichkeit, während die Freiheit all sein Wirken nach außen (die Feststellung des Weltplanes einbegriffen) motivirt und über die Art und Weise der Geltendmachung der göttlichen Vollkommenheiten die Entscheidung trifft. Aehnlicher Art wäre noch Mehreres zu nennen; das Gesagte genügt.

Wie immer man über die Möglichkeit einer vollkommen befriedigenden wissenschaftlichen Lösung des vorgedachten Problems denken möge, die Grundbedingung wird hier, wie überall, diese bleiben, daß man vom kirchlichen Lehrbegriff, und zwar vom ganzen Lehrbegriff und nicht bloß von einzelnen Sätzen desselben, als der unverrückbaren Grundlage aller speculativen Untersuchungen über den Offenbarungsinhalt ausgehe. Die wenigstens theilweise Nichtbeachtung dieser Regel erklärt uns manches Verfehlte in den diesfallsigen Versuchen über die Trinitätslehre, womit sich die dritte Abhandlung dieses Bandes beschäftiget. Es ist dieselbe die umfangreichste von allen und gibt zugleich dem Ref., was er mit Vergnügen constatirt, verhältnißmäßig am wenigsten Anlaß, abweichende Meinungen aufzustellen und zu begründen, und wo dieser Fall wirklich eintritt, da handelt es sich großentheils um untergeordnete Nebenfragen. Beispielsweise erlauben wir uns folgende hervorzuheben.

Hirscher gegenüber (welcher auffallender Weise wie ein noch auf Erden Lebender S. 256. 260 apostrophirt wird) macht der Verf. in seinem und im Namen der „Theologie der Vorzeit" das Zugeständniß, daß die kirchenamtlich und theologisch fixirte Dreipersönlichkeitslehre „mit der Heilsordnung nicht in unmittelbarer Verbindung stehe" (S. 245; vergl. 305), sowie „uns denn auch gar manches über das Innere der Gottheit unabhängig von der Heilsordnung geoffenbart" sei (S. 249), daß

aber solche offenbarungsmäßige Lehren immerhin „zu unserm Heile, zur Erbauung der Gläubigen und folglich zum Besten der Heilsanstalt" verliehen seien (S. 261 f.). Alle Offenbarungswahrheiten, zumal die christlichen, bezwecken aber unseres Dafürhaltens direct und unmittelbar unsere Heil gerade so gut wie die Gebote, deren Beobachtung unsere Seligkeit bedingt. Das quicunque vult salvus esse des Athanasianum scheint dies kirchlich außer Frage zu stellen. Gerade die Geheimnisse der Gotteswahrheit hat die Offenbarung mit der Heilsverheißung versehen (Marc. 16, 16; Joh. 3, 18. 36; 17, 3; 1 Joh. 5, 20 ꝛc.). Nicht bloß die Gnade des Glaubens, sondern auch die Dahingabe unserer Vernunft in den Gehorsam des Glaubens (Röm. 16, 25. 26; 2 Kor. 10, 5 ꝛc.) bedingt unsere Seligkeit, welche als unmittelbares Schauen Gottes (1 Kor. 13, 12; 1 Joh. 3, 2) in der gläubigen Ergreifung und Festhaltung der übervernünftigen Wahrheit ihre diesseitige Präformation besitzt (Hebr. 11, 1). Religiöse Geheimnisse daher, welche nicht zugleich Heilsgeheimnisse sind, werden uns durch die Offenbarung vorenthalten (Marc. 13, 32; Apg. 1, 6. 7). Der Umstand, daß nicht alle Christen in die Lage kommen, die Glaubenswahrheiten explicite zu bethätigen, beweist nicht gegen unsere Auffassung; denn so unzweifelhaft es auch ist, daß die Haltung aller Gebote das ewige Leben bedingt, so gewiß ist es auf der andern Seite, daß nicht alle Gebote sich für jeden Christen als sittliche Aufgabe in concreto darstellen und daß die getauften Unmündigen selig werden, ohne auch nur ein einziges specielles Gebot erfüllt zu haben. Die Theologie muß also, das ist unsere Ansicht, die Glaubensgeheimnisse als göttliche Gesetzesordnung gegenüber der vernünftigen Begabung des Menschen auffassen und darstellen. Das Wachsen und Zunehmen in der Erkenntniß Gottes ist ebenso entschieden unsere Pflicht, als die Vermehrung und Verschärfung des Eifers und der Treue in Absicht auf den sittlichen Inhalt der uns von Gott gestellten Aufgabe.

Mit großer, wohl zu großer Ausführlichkeit behandelt der Verf. die Ursprünge des Sohnes und des h. Geistes aus dem göttlichen Intellect und dem göttlichen Willen, diesen gleichbedeutend mit Liebe genommen, da etwas wollen im Grunde so viel bedeutet als etwas lieben. Gleichwohl läßt diese Darstellung nach unsern heutigen Anforderungen an eine speculative Trinitätslehre ein gewisses Gefühl des Unbefriedigtseins zurück, sei es nun,

daß der Grund davon in der „Theologie der Vorzeit“ selbst liege, oder in der Art und Weise, wie dieselbe hier reproducirt wird, oder auch in unserer veränderten Auffassung von dem, was in solchen Fragen alles zu geschehen hat. Viel zu dürftig erscheint uns z. B. das hier Mitgetheilte hinsichtlich der Lehren: von der Nothwendigkeit der immanenten Hervorbringungen; von der ersten Person als ideal vorausgesetzter Person vor ihrem Verhältniß zur zweiten; von der vollen Anwendbarkeit des Personalbegriffes auf Vater, Sohn und Geist; von dem Reflex der Immanenz durch die Transscendenz Gottes und die zeitlichen Subordinationsverhältnisse des Sohnes und Geistes; von der Unmöglichkeit, daß ein endlicher Geist mehrpersönlich sei; von der vollen Unerklecklichkeit der endlichen Gleichnisse für das trinitarische Verhältniß in Gott und damit von der baaren Unmöglichkeit, die Trinitätslehre irgendwie als Gegenstand unserer natürlichen Gotteswissenschaft geltend zu machen, indem in aller Weltwirklichkeit kein wahres Gleichniß der Dreipersönlichkeit existirt oder auch nur existiren kann.

Am meisten Schwierigkeiten hat von jeher in der speculativen Trinitätslehre der Artikel von der dritten göttlichen Person bereitet; er hat noch obendrein sich häufig müssen gefallen lassen, ziemlich oberflächlich behandelt zu werden, als ob es sich ganz von selbst verstehe, daß das aus dem Willen des Vaters und Sohnes ewig Hervorgehende gar nichts anders, denn eine absolute göttliche Person sein könne. Auch Kleutgen läßt sich nur sehr obenhin auf die Vorerörterungen ein, deren Reinertrag das göttlich gegebene Fundament für die Lösung des gedachten Problems darstellt. In welchem Sinne wird die dritte Person „Geist“ genannt? Warum wird ihm die Wesensqualität der „Heiligkeit“ als persönliche Eigenthümlichkeit beigelegt? Welchen Sinn verbindet die Offenbarung mit den Ausdrücken „Hauchen, Hauchung, Hauch“ Gottes? Warum wird das Ursprüngen des Geistes als ein „Ausgehen“ oder „Hervorgehen“ und nicht vielmehr als ein Hervorgebrachtwerden bezeichnet? Wenn schon die erschaffene „Liebe das Band der Vollkommenheit“ ist (Kol. 3, 14), welche Bewandtniß wird es mit der unerschaffenen, der absoluten Liebe haben? Wenn das Persönliche der geistigen Wesen sich nicht bloß auf ihren Intellect (Subject der Erkenntniß), sondern auch auf den Willen (Subject des Wollens und Wirkens) erstreckt, wie sollte das aus dem Willen des Vaters und Sohnes mit

ewiger Nothwendigkeit Hervorgehende der wahren Persönlichkeit ermangeln und nicht actuelle absolute Person sein?

Daß eine zutreffende Begriffsbestimmung von „Person" die unerläßliche Vorbedingung derartiger Ermittlungen sei, ist evident. Der Verf. anerkennt mit uns, daß erst das trinitarische und christologische Problem das Geschäft jener Begriffsbestimmung zu einer ebenso schwierigen als praktisch wichtigen Arbeit gemacht habe (S. 322 ff.), hat uns aber in seinen Versuchen, die diesfallsigen Aufstellungen der „Theologie der Vorzeit" als genügend darzuthun, nicht befriedigen können, so sehr wir auch das Zutreffende seiner Einwendungen gegen den Günther'schen Personalbegriff (dessen auf Begriffsverwechselung beruhende Einseitigkeit „sich durch die meisten Schriften der neuern Zeit hindurch ziehen" soll! S. 329) und die Günther'sche Trinitätslehre überhaupt anerkennen müssen. Das Beste, was hier zur Personfrage geschehen ist, findet sich in einer leider nicht hinreichend verwertheten Reproduction einer Aeußerung des h. Thomas (S. 327 f.). Das Schwankende und zum Theil Unklare der Darlegungen des Verf. selbst documentirt sich vornehmlich darin, daß er nicht hinreichend erkennen läßt, warum von Persönlichkeit nur auf dem Gebiete der geistigen Wesen die Rede sein könne; warum das Persönliche im Vollsinne des Wortes als etwas Unveräußerliches anzusehen sei; was ihn (mit Nottebaum) bestimme, mit der Sprache über die Persönlichkeit der menschlichen, vom Leibe getrennten Seele nicht recht herauszurücken, damit wir zu erkennen vermögen, sie gelte ihm wirklich im Vollsinne des Wortes als Person (wovon ihre Unsterblichkeit als persönliche dependirt), wenn auch selbstredend nicht mehr als menschliche Person (S. 318. 322); warum die Personfrage und die Wesensfrage schlechthin aus einander zu halten seien und so recht gut das respective Thatbeständige der Zahl im umgekehrten Verhältnisse zu einander stehen, also das Einwesentliche mehrpersönlich, das Mehrwesentliche einpersönlich sein könne; wie und warum in Gott Vater, Sohn und Geist ungeachtet ihrer Nichtgeschiedenheit, also trotz ihrer Perichorese, gleichwohl als drei wahre, real unterschiedene Personen müssen angesehen werden. Ob und in wie weit das Sichanlehnen auch bei dieser Frage an die Sentenzen der aristotelischen Philosophie, die jedenfalls von Christus und der allerheiligsten Dreifaltigkeit nichts gewußt hat, das theilweise Ungenügende der scholastischen Theoreme veranlaßt habe, möge unerörtert bleiben.

Mit der Auffassung über das Verhältniß der Persönlichkeit zur Wesenheit in Gott hängt unmittelbar zusammen die Frage über das Verhältniß der drei göttlichen Personen zu den Werken Gottes nach außen. Wer mit der Günther'schen Philosophie den drei Personen ein dreimaliges Vorhandensein des Wesens entsprechen läßt, so daß die (numerische) Wesenseinheit zur Vollkommenheits-Identität der drei Sonderwesen sich gestalten muß, der muß jeder der drei Personen ein durchaus selbständiges individuelles Wollen und Wirken nach außen zutrauen und so zu sagen unter der Hand auch der Wesenheit in jeder der drei Personen eine specifische Sonderthümlichkeit beilegen. Es war für den Verf. ein Leichtes, auf Grund des objectiven Lehrbestandes diese Anschauung siegreich zu bekämpfen und insofern die volle Berechtigung, wie der „Theologie der Vorzeit," so sämmtlicher nicht etwa der Günther'schen Philosophie um jeden Preis zugethanen Dogmatiker der Neuzeit darzuthun. Mit dieser einen Seite ist aber das Ganze der Frage noch nicht abgethan: neben der Wesenseinheit und dem Ineinander von Vater, Sohn und Geist besteht auch ihre reale Unterschiedenheit und Verschiedenheit als wahrer göttlicher (absoluter) Personen, und es war nicht bloß obenhin zu constatiren, daß allerdings sogenannte Appropriationen stattfinden, daß eine göttliche Person die andere zeitlich sende, beauftrage und selbst ausrüste, daß nur die zweite Person der Gottmensch sei (sonst müßte ja Christus als dreipersönlicher geglaubt werden); sondern es war die Frage zu erörtern, ob nicht auch in der positiven Offenbarungsordnung Gegensetzungen der Personen Platz greifen können, kraft welcher das von der einen Person Gesagte oder Bezeugte eben nur ihr mit Ausschluß der andern Personen gilt. Einen solchen Fall repräsentirt z. B. nach der Lehre des h. Augustinus nicht allein die Menschwerdung des Logos mit den weitern durch sie bedingten Thatsachen, sondern auch die Taufe Christi durch Johannes mit den damit verbundenen Ereignissen (*Aug.* de Trin. l. I. c. 4, n. 7). Ob und inwieweit das immanente und nothwendige Verhältniß der drei göttlichen Personen auch für ihre freie transeunte Wirksamkeit von maßgebendem Einfluß sei, ist ein Problem, bei welchem das Dogma von den personellen Unterschieden in Gott eben so lebhaft interessirt ist, wie das Dogma von der Wesenseinheit der Personen bei der Lehre, daß alle

Werke Gottes nach außen dem Einen dreipersönlichen Gotte eignen, also Werke des dreieinigen Gottes seien.

Ueber die (rationelle) „Erkennbarkeit der Trinität" haben wir uns schon oben ausgesprochen: soll ich aus der Weltwirklichkeit auf eine Dreipersönlichkeit Gottes als eine nothwendige Vollkommenheit des Absoluten schließen können, so muß sich mir entweder die Weltwirklichkeit als solche, oder doch irgend ein durch Vollkommenheit ausgezeichnetes Weltwesen als wahrhaft dreipersönlich darstellen. Hierzu kommen noch die vom Verf. selbst angeführten Gründe, welche einer ansehnlichen Vermehrung fähig wären, indem z. B. schon die schwere Verständlichkeit der göttlich geoffenbarten und kirchenamtlich fixirten Dreieinigkeitslehre ihre Uebernünftigkeit constatirt. Ungeachtet dessen aber können wir der Behauptung, welche zugleich die Ueberzeugung der „Vorzeit" ausdrücken soll, kein rechtes Verständniß abgewinnen, daß unsere Vernunft, auch wenn sie die Geheimnißlehren aus der Offenbarung besitze, nur beweisen könne, dieselben stehen nicht im Widerspruch mit dem vernünftigen Denken, daß folglich die Vernunft diesem höchsten Geheimnisse gegenüber „über dessen Denkbarkeit oder Undenkbarkeit mit Sicherheit nicht entscheiden könne" (S. 418), also auch „über die Möglichkeit desselben nicht zu urtheilen vermöge" (S. 422), es somit in der Theologie bei dem Nachweis sein Bewenden haben müsse, „die Vernunft könne seine Unmöglichkeit nicht behaupten" (S. 423), weil eben kein Widerspruch desselben gegen die Vernunft erweislich sei. Ref. ist der Ansicht, daß man die Möglichkeit alles dessen mit voller Zuversicht behaupten könne, dessen Unmöglichkeit sich nicht beweisen läßt. Widerstreitet die Annahme einer göttlichen Dreipersönlichkeit, wie die Kirchenlehre sie vorträgt, dem vernünftigen Denken nicht, dann ist es möglich, daß Gott dreipersönlich ist — weitere Gründe als diesen brauche ich für die Behauptung der Möglichkeit gar nicht zu besitzen. Erst dann, wenn ich die angeblichen Gründe für die Unmöglichkeit nicht vollständig zu entkräften vermag, muß ich es bis auf Weiteres dahin gestellt sein lassen, falls nicht Autoritätsgründe entscheidend eintreten, ob die Sache wirklich unmöglich, oder vielleicht doch noch möglich sei. Ob die „Theologie der Vorzeit" im großen Ganzen dabei stehen geblieben sei, nur den Vorwurf der Irrationabilität vom Trinitätsdogma als unbegründet zurückzuweisen, und ob hiermit die Aufgabe der speculativen Theologie überhaupt erschöpft

sei, darüber wollen wir hierorts mit dem Verf. nicht rechten. Väter, Scholastiker, Neuscholastiker, Mystiker alter und neuer Zeit (z. B. der h. Franz von Sales) sind des Dafürhaltens gewesen, daß es rationelle Gründe für die Annehmbarkeit dieses geoffenbarten Geheimnisses gebe, und haben versucht solche aufzustellen, was sie beides nicht gethan hätten, wenn sie eine Beweisführung für die Wahrscheinlichkeit für unmöglich erachteten. Und wie hätten sie das müssen sollen? Besteht denn zwischen Gott und Welt nur ein Verhältniß der Aehnlichkeit und nicht auch ein Verhältniß des Gegensatzes? Der endliche Geist muß sich als ein erschaffener in Dasein, Wesen und Persönlichkeit nehmen und lassen, wie er durch Gott geworden ist: er mag, ob mit Freiheit oder mit Nothwendigkeit, sich selbst denken und wollen, so oft und so energisch er will, das Gedachte und Gewollte ist eben Gedachtes und Gewolltes und nur der sich selbst Denkende und Wollende ist real und Persönlichkeit. Ist es wahrscheinlich, daß es mit dem unerschaffenen, in sich selbst gründenden, alle Vollkommenheit in der reinsten Wirklichkeit und der schlechthin einfachen Weise seienden absoluten Geiste dieselbe Bewandtniß habe? Wie dem sei, das Geheimniß verliert nichts an seiner Erhabenheit und seiner heilwirkenden Kraft, wenn es dem vernünftigen Denken des Gläubigen einigermaßen nahegerückt ist, und das zu bewerkstelligen hat sich die Theologie aller Zeiten angelegen sein lassen, zumal die des Mittelalters, wie durch des Verf. eigene Mittheilungen aus den beiden Summen des h. Thomas zu Genüge bestätigt wird (S. 426 ff.).

IV.

Die Freiheit des Schöpfers und der Endzweck der Schöpfung. — Schluß.

Eine der werthvollsten und zeitgemäßesten Abhandlungen ist die vierte über „die Freiheit des Schöpfers," welche vielleicht angemessener ihr Thema erweitert und sich zu einem Tractat über die göttliche Willensfreiheit unter besonderer Berücksichtigung der Schöpfungslehre gestaltet hätte, zumal ja auch das Beweismaterial

nicht allein der Schöpfungslehre entnommen ist; denn ist die Freiheit anderer Werke Gottes, z. B. der Welterhaltung, die Art und Weise der richterlichen Vergeltung, der Erlösung der gefallenen Menschheit u. s. w. nachgewiesen, so versteht sich die Freiheit des Schöpfers fast wie von selbst, indem sich dort mehr wie hier Motive des so und nicht anders Handelns darbieten. Statt dessen hat es der Verf. vorgezogen, mit Rücksicht vornehmlich auf Hermes, zunächst die speculative Lehre von der Willensfreiheit überhaupt festzustellen und sich dann durch die Würdigung der Leibnitz'schen Freiheitstheorie den Uebergang zu seinem Hauptthema zu vermitteln. Als besonders verdienstlich ist in dem genannten Hauptstücke die Klarheit der Darstellung auch in Bezug auf die üblichen Termini technici zu bezeichnen, während die Gotteslehre der voraufgegangenen Abhandlungen mit einer einzigen schnell erledigten Ausnahme (die Ausdrücke für Wesen und Person betreffend) es hieran gar sehr hatten gebrechen lassen. Nur einen Fall glauben wir constatiren und rügen zu sollen, in welchem einem nahe liegenden Mißverständnisse des Lesers nicht sorgsam vorgebeugt ist. Der Verf. erklärt sich, und zwar mit Recht, das Verfehlte in der Freiheits- und Gnadenlehre bei Hermes aus dessen Verhältniß zur kantischen Philosophie und aus dessen Anschluß an „die Grundlehren der kantischen Ethik" und fügt dann erklärend bei: „Diesen zufolge hat der Mensch in seiner eigenen vernünftigen Natur das Princip der Sittlichkeit und ist eben darum auch sich selbst Gesetz; d. h. die Vernunft erkennt nicht bloß, was der Mensch thun und lassen soll, sondern sie ist es auch, die gebietet und verpflichtet" (S. 484). Daß das hier vom Verf. signalisirte Princip von ihm zugleich auch gemißbilligt werde, bleibt keinem Leser verborgen; das Warum der Mißbilligung wird den wenigsten einleuchten, vielmehr werden die meisten fast unwillkürlich an die paulinische Lehre vom natürlichen Sittengesetze (Röm. 2, 14. 15) wegen der fast gleichlautenden Ausdrücke sich erinnern. Diese Lehre aber interpretirt Cornelius a Lapide, ein bewährter Ausleger, wie folgt: Gentes non habentes scriptam legem, illam naturaliter habent inditam, quae eos dirigit et impellit, ut pleraque opera legis naturalis perficiant naturaliter, id est ductu, lumine et virtute naturae. Das Ganze der paulinischen Lehre zusammenfassend, schreibt derselbe Erklärer: In basilica cordis humani Deus tribunal constituit, legesque in eius tabulis incidit digito suo,

rationem creavit iudicem, conscientiam actorem, testes cogitationes, quae vel accusant vel defendunt ipsum hominem reum. Auch Moralisten, und zwar solche, welche ohne Frivolität nicht einmal in den Verdacht geheimer Sympathieen mit dem Hermesianismus gebracht werden könnten, sprechen sich im Wesentlichen ebenso aus. Gousset z. B. schreibt (Moraltheologie, übers. von Oischinger 1, 56): „Das Naturgesetz leitet, befiehlt und verbietet; wir müssen das thun, was es befiehlt u. s. w. . . . Die Promulgation dieses Gesetzes liegt (nach dem h. Thomas) darin, daß es Gott dem menschlichen Geiste als natürlich erkennbar einpflanzte.“ Aehnlich Martin (Lehrb. der kath. Moral, 5. Aufl. S. 36): „Das dem Menschen . . . eingeschaffene Gesetz der Sittlichkeit heißt Naturgesetz. Es gebietet ihm dasjenige, was er durchaus und unter allen Umständen thun, es verbietet ihm dasjenige, was er durchaus und unter allen Umständen unterlassen soll, um seine Bestimmung als vernünftiges Wesen zu erreichen.“ Wenn dann noch unser Verf. gleich auf der nächstfolgenden Seite (485) als seine, bezüglich als die alttheologische Lehre den Satz vorträgt, der „geschaffene Geist“ habe, wie „seinen Zweck,“ so auch „das Gesetz seines Wollens außer sich, nämlich in Gott,“ ein Satz, der sich evident nicht auf die Ordnung der positiven Offenbarung, sondern auf jene der Natur bezieht: so trägt er selbst noch zur Vermehrung der Verwirrung bei, welche seine erste Aeußerung zu veranlassen geeignet ist.

Auch einiges Schwankende und Unklare in der Freiheitslehre, so lichtvoll und vortrefflich dieselbe im Ganzen ist, glaubt Ref. kurz andeuten zu sollen, und da hierin der Verf. sich genau an den h. Thomas angeschlossen zu haben erklärt, so würde vielleicht die etwaige Rüge auf die „Theologie der Vorzeit“ selbst zurückfallen. Wir heben hervor und stellen kurz zusammen, was derartiges über die Freiheit der reinen Geister gesagt wird. Wir lesen: „Die Wahl zwischen Gutem und Bösem setzt zwar, wie der Fall der Engel und der ersten Menschen lehrt, nicht jenen Kampf zwischen Geist und Fleisch, den wir leiden, aber doch einen Zustand sittlicher Unvollkommenheit und die Möglichkeit, zum Bösen gereizt zu werden, voraus“ (S. 487). So lange der Geist seinen höchsten Endzweck noch nicht erreicht (oder verfehlt) hat, ist sein Wahlvermögen libertas contrarietatis; ist aber das höchste Gut sein Besitz geworden, so hat er nur noch die libertas exercitii et specificationis, das Vermögen des

Thuns und Lassens, soweit beides ohne Sünde möglich ist, und der Wahl zwischen dem mancherlei Guten. Von dem vollendeten oder vollkommenen, also selig gewordenen Geiste nun heißt es: „Gibt es . . . auch in dem vollkommenen Geiste noch eine Wahl unter den verschiedenen Mitteln, die alle zum letzten Zweck führen, so gibt es in ihm auch eine Wahl unter dem Guten. Er kann sich nicht zum Bösen entschließen, aber er ist frei, dieses oder jedes (? jenes) Gute zu wählen" (S. 496). Es ist also festzuhalten, „daß die Seligen im Himmel der Freiheit (im eben genannten Sinne)" nicht „beraubt seien" (S. 499). Auch einige, den diesseitigen Menschen direct und unmittelbar betreffende Aussprüche gehören hierher. „Es ist, heißt es z. B. S. 501, ein Zustand der Reize und Gegenreize nöthig, damit es eine Wahl zwischen dem Guten und Bösen gebe" . . . . Hierbei „besteht das Vermögen zu wählen darin, daß es vom Willen abhängt, jenem Reize oder diesem Antriebe (welcher durch die „wenngleich unvollkommene Erkenntniß des höchsten Gutes" im Geiste erzeugt wird) zu folgen." In diesen Aeußerungen ist klar und der Kirchenlehre gemäß ausgesprochen, daß der noch nicht in die Vollendung eingetretene erschaffene Geist das Wahlvermögen für das Gute und das Böse besitze, gleichviel ob er nach St. Thomas nur einen einmaligen, oder einen mehrmaligen Gebrauch (bis zur vollen Entschiedenheit, oder bis zur zeitlichen Endschaft des status viatoris) davon machen könne. Desgleichen ist klar, daß diese Sündenfähigkeit in der noch vorhandenen „sittlichen Unvollkommenheit des Geistes" zu suchen ist; auch dieses ist unzweifelhaft. Wie kommt aber der Geist dazu, so oder entgegengesetzt zu wählen? Anlaß dazu geben ihm „die Reize und Gegenreize." Es gehört (man entschuldige diese Zwischenbemerkung) zu den Hauptverdiensten dieser Abhandlung, daß der Verf., unbekümmert um die Theorieen der Zänker über Gnade und Freiheit, mit aller Entschiedenheit auf der Selbstbestimmungsmacht des Geistes trotz des Ueberwiegens der Neigungen und Reize nach der entgegengesetzten Richtung besteht. Wir fragen nun, welches sind die „Reize und Gegenreize" für den urständlichen reinen Geist, gleichviel ob er die heiligmachende Gnade besaß, oder (nach Petrus Lombardus) noch nicht besaß? Ueber die „Reize" zum Guten können wir uns selber klar werden: natürliche Hinneigung zu allem Guten, Streben nach Glückseligkeit in und aus Gott, worin sie allein nach des Geistes selbsteigenem Erkennen zu suchen und zu finden

ist, eventuell die dem Geiste durch die Gnade eingepflanzte Lust zu allem Guten. Nun aber die „Gegenreize" zur Erwählung des Bösen, worin bestehen diese? Der Verf. gibt keinen Aufschluß. Was wir aber mit voller Sicherheit wissen, ist: der urständliche Geist besaß kein wider die sittliche Ordnung gelüstendes Fleisch; ein ihn etwa zur Sünde verlockendes und anreizendes Geschöpf war in aller Weltwirklichkeit noch nicht vorhanden; Gott selbst versucht Niemand zum Bösen, sowie er auch selbst des Bösen unfähig ist (Jac. 1, 13), sondern er stellt nur auf die Probe, auf daß es sich zeige, ob das Geschöpf ihm anhangen wolle oder nicht (Deut. 13, 3). Bei aller Schwierigkeit nun, welche sich für die Theologie aus dem Stillschweigen der Offenbarung über die Vorgänge auf dem Gebiet des Geisterreiches ergeben (S. 509), kann man doch annehmen, daß Gott dem reinen Geist als Gesetzgeber gegenüber getreten sei. Auf der einen Seite nun der erkannte Wille Gottes mit der aller Unlauterkeit ledigen Voreingenommenheit des Geistes für denselben, auf der andern Seite der „Gegenreiz" — welcher? Der Verf. beobachtet tiefes Stillschweigen. Wir unserseits nehmen keinen Anstand zu sagen: wenn beim Falle Satans (seinen Engeln gegenüber konnte er als Verführer fungiren) ein „Gegenreiz" vorhanden war, so konnte es nur ein von ihm selbstisch erzeugter sein, und er konnte einen solchen erzeugen, weil der Stand der Vollkommenheit oder Erfüllung (positiv oder negativ) noch nicht eingetreten war. Warum aber hernach nur noch die libertas exercitii et specificationis vorhanden sei, dafür gibt es viele Aufstellungen der Theologen; einen schlechthin beweisenden rationellen Grund gibt es unsers Erachtens nicht. Im Zustand der Vollkommenheit ist der sittlich gute Geist selig; er hat aber noch Wahlfreiheit für das Gute der mannigfaltigsten Art. Bis hierher ist die Lehre des Verf. abermals klar und gemeinverständlich. Diese Wahl besteht nun aber gegenüber den „verschiedenen möglichen Mitteln" zur Erreichung des „letzten Zweckes." Dieser „letzte Zweck" ist ohne Zweifel die Verherrlichung Gottes und die Seligkeit des geschöpflichen Geistes in Gott und durch Gott. Kommt die Bethätigung der Wahlfreiheit für das eine und das andere zur Gewähr, oder nur für eines von beiden und dann für welches von ihnen? Interessante Fragen, deren kurze Lösung im Sinne der „Theologie der Vorzeit" dankenswerth gewesen wäre.

Daß die weltschöpferische Thätigkeit Gottes als

wahlfreies göttliches Handeln begriffen werden müsse, es also bei Gott steht, zu schaffen oder nicht zu schaffen, dieß oder jenes zu schaffen, in sich Vollkommneres oder minder Vollkommenes schöpferisch hervorzubringen, sowie daß der mundus optimus einen Widerspruch in sich selbst enthalte und darum gar nicht möglich sei, — all dieß ist gut nachgewiesen; wir dürfen aber wohl hinzufügen, daß die Theologie der Neuzeit an Reichhaltigkeit, Stichhaltigkeit und Gemeinverständlichkeit der verschiedenen positiven und speculativen Beweismittel nicht zurückstehe. Abgesehen von dem biblisch-traditionellen Material, das heutigen Tages zur Verwerthung kommt, dürfte die speculative Erwägung der Frage, ob das Verhältniß des göttlichen Willens zu dem, was bloß möglich ist, dasselbe sein könne mit dem zum Seinmüssenden, ein sehr fruchtbares Argument für die göttliche Willensfreiheit abgeben. Freilich, das verkennen wir keineswegs, müßte man bei solchen und ähnlichen Fragen nicht immer von der Furcht geplagt sein, daß man irgendwelche Unterschiede in Gott selbst hineintrage, welchen man vermeint nur subjectiv-menschliche Berechtigung zutrauen zu dürfen. Diese Furcht scheint uns beim Verf. ein stehender Artikel zu sein. Nicht zufrieden damit, auch hier zum so und so vielten Mal zu wiederholen, daß die Vermögen, Kräfte und Eigenschaften „in Gott nicht wirklich, sondern nur nach unserer Vorstellungsweise verschieden" seien (S. 534), drängt es ihn zu Aeußerungen, durch deren Ausbeutung ein geschickter Gegner der Willensfreiheit des Weltschöpfers allen hier dafür vorgebrachten speculativen Beweisen die Spitze abbrechen könnte. Man gestatte nur einige Aushebungen. Nicht nur ist „das göttliche Wollen ewig und unveränderlich," sondern dasselbe ist „als einziges Wollen aufzufassen, d. h. als ein Willensact, der außer sich all dieses in der Zeit Entstehende und Vorübergehende hervorbringt, ohne in sich selbst irgend eine Veränderung zu leiden" (S. 537). Dieses göttliche „Wollen, durch das die Welt ist und regiert wird, bringt zwar seine Wirkungen außer Gott in der Zeit hervor, in Gott selbst aber ist es von Ewigkeit und ist ein und derselbe Act mit jenem Wollen, durch das er die Geschöpfe, oder vielmehr sein in ihnen offenbartes Wesen liebend umfängt" (S. 541). Damit man aber nicht vermuthe, es sei hiermit etwa nur der ewige Weltplan und Schöpfungsrathschluß gemeint, wird die Unterscheidung zwischen Schöpfungsplan und Schöpfungsthätigkeit fast mit Entrüstung abgewiesen, indem es

heißt: „Gott mußte . . . von Ewigkeit einen Beschluß gefaßt haben, ob die Welt Dasein empfangen sollte oder nicht; aber er konnte ebensowohl von Ewigkeit entschlossen sein, sie nicht zu schaffen, als sie zu schaffen. Der Beschluß zu schaffen ist nichts anders, als der Act der Schöpfung selber, der nämlich in Gott von Ewigkeit seiend seine Wirkungen außer Gott in der Zeit hervorbringt" (S. 542; vergl. auch S. 219. 220). So ist denn endlich, werden die Gegner sagen, der Bann gelöst. Die Coincidenz des Schöpfungsactes mit dem angeblichen Zeitbeginn ist gefallen; er besitzt gleiche Ewigkeit mit der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Geistes, und der Mann hat nicht übel gesprochen, welcher gesagt: Quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit, et: Simul et semel quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit (Ekkard. propositt. No. 1. 3). Dieses Zugeständniß ist eines andern werth. Wir verzichten demnach darauf, daß man uns einräume, quod mundus ab aeterno fuerit (l. c. No. 2); denn es ziemt sich, daß Gott allein „ewig" genannt werde. Für die Welt als das Zeitliche, die aber durch einen ewigen Schöpfungsact Gottes entstanden ist, verlangen wir nur ein retrospectives tempus indefinitum, d. h. eine anfanglose reale Existenz, wie sie ja auch eine endlose reale Existenz haben wird. Unser Verlangen ist billig und gerecht; denn wenn Gott selbst thätig ist, so ist mit dem Dasein des Wirkens auch das Dasein des Bewirkten gesetzt. Es wäre auch gewiß mehr als lächerlich, zu sagen, daß die Wirkung einer ewigen Thätigkeit Gottes vormaleinst bloß eine Stunde, einen Tag, eine Woche u. s. w. alt gewesen sei, nunmehr aber es allbereits zu so und so viel tausend Jahren gebracht habe. Aber auch in diesem Stücke noch sind wir bereit zu weiterer Verständigung. Wir geben also zu, wie der Glaube es verlangt, daß die Welt als außergöttliches Dasein begonnen habe und so und so viel Jahrtausende existire. Aber als Frucht eines ewigen Schöpfungsactes der Gottheit muß sie doch ewig zum Dasein gekommen sein, also vorzeitliche innergöttliche Existenz gehabt haben mit der Bestimmung, successive zu außergöttlichem, zeitlichem Dasein zu gelangen. So wäre also die Welt ewig und zeitlich zugleich: ewig in Gott kraft des ewigen Schöpfungsactes, zeitlich außer Gott kraft ihres allmähligen Heraustretens aus der Innergöttlichkeit, eines jeden Dinges

in der Zeit- und Reihenfolge, wie es der göttliche Weltplan verlangt. So hätten wir also in der Weltwirklichkeit die außergöttliche zeitliche Darstellung dessen, was auf ewiger, innergöttlicher Schöpfung beruht; indessen doch immerhin da wie dort etwas Endliches, durch die göttliche, ewig entschiedene und thätige Wahlfreiheit zu Stande gebracht. Der Origenismus wäre demnach, wenn auch nicht in seinen Gründen, so doch in seiner These gerechtfertigt und dabei die Endlichkeit der Welt und ihr Ursprung aus freier Schöpfungsthätigkeit hinreichend selbst nach den Wünschen eines Schleiermacher gerettet. Aber gerade das wahlfreie Hervorbringen der Welt ist ein großer Stein des Anstoßes für jene, welche insofern Antiarianer genannt werden könnten, als es ihnen außerordentlich lieb wäre, nicht bloß von der Ewigkeit, sondern auch von der Nothwendigkeit der göttlichen Weltschöpfung reden zu dürfen, ohne auf den christlichen Namen verzichten zu müssen: die Arianer wären nämlich außerordentlich froh gewesen und dankbar, wenn man ihnen Bibelstellen gezeigt hätte, worin ausgesagt war, Gott habe vor aller Zeit und Weltwirklichkeit nach seinem Rathschluß und freien Wohlgefallen den Logos, seinen Sohn, verwirklicht. Wären die Liebhaber der Nothwendigkeit des Schöpfungsactes nicht auch eines Zugeständnisses, oder doch wenigstens einer Begütigung werth? Vielleicht läßt auch hier noch sich Rath schaffen; denn: „Man pflegt (zwar) das göttliche Handeln, je nachdem es nach innen oder nach außen hin gerichtet ist, als actio immanens oder actio transiens zu unterscheiden; (aber) nicht als gäbe es in Gott eine doppelte Thätigkeit, da er ein actus purus ist, sondern weil diese eine Thätigkeit Gott selber und die Creatur zum Gegenstande hat“ (S. 551). Wir unterlassen es, die mögliche Ausnutzung dieses „wir pflegen“ von Seiten derjenigen hier zu registriren, in deren System weder eine wahlfreie Thätigkeit Gottes, noch eine zeitliche Erschaffung der Welt durch Gott paßt; wohl aber klingt in unserm Ohre der Hohn auf das in der sinnlichen Vorstellung stecken bleibende begriffliche Denken der Theologen, die sich nicht zur Idee der absoluten Einheit und der nothwendigen Einerleiheit des Vielen und Mannigfaltigen in jener Einheit emporzuringen vermögen!

Man kann also, dieß ist die einzige Folgerung, welche wir beabsichtigen, es im Eifer für die Scholastik mit dem Geschäft der Abstraction und Identification auch zu weit treiben und durch

bloßes Hinstellen von schroffen Thesen seine eigenen Beweisführungen abschwächen und dem Gegner der offenbarungsmäßigen, von der Kirche dogmatisch fixirten Gotteswahrheit sehr willkommene Handhaben darbieten. Da unser Gotteswissen hienieden ohnehin nur Stückwerk ist, so müssen wir auch in der theologischen Speculation der Verflüchtigung des Concreten möglichst ausweichen; das ist die Ansicht des Referenten und so lange er nicht gründlich eines Bessern belehrt ist, wird er dabei beharren. Daß er damit nicht allein stehe, erlaubt er sich in Betreff der Ewigkeit oder Nichtewigkeit des göttlichen Schaffens durch einen kurzen Hinweis auf das Lehrverhalten von neuzeitlichen Theologen, die keine Widersacher der Scholastik sind, zu belegen. Scheeben hat es in seinen, von Kleutgen (S. 314) empfohlenen „Mysterien des Christenthums“ selbstverständlich mit solchen schwierigen Fragen zu thun; was sagt er über die Ewigkeit des Schaffens und die Zeitlichkeit des Geschaffenen? Nichts. Perrone, der gern mit allen möglichen Gegnern anbindet, selbst wo es bloß die Vertheidigung haltbarer Schulmeinungen gilt, begnügt sich betreffenden Orts für den Satz einzustehen: Deus . . . mundum ex nihilo *in tempore* seu *cum tempore* condidit. Klee verzichtet lieber auf die Ewigkeit der Weltidee, um nur nicht die Freiheit und Zeitlichkeit der Schöpfung aus nichts zu gefährden. Liebermann, nachdem er in den Vorbemerkungen unter anderm auch gesagt hat: Alii mundum aeternum finxerunt, ut *Aristoteles,* bemerkt zu unserer Frage: Deus, cum sit liberrimus, mundum *cum* voluit ex nihilo produxit. Daß ihm *cum* als Zeitpartikel gelte, ergibt sich aus dem nächstfolgenden Satz: Frustra autem quaeritur, cur non *ante,* cur non *citius?* Gousset constatirt das Dogma von Gott als dem freien Schöpfer aller Dinge und fügt bei: *Avant* qu'il leur eût donné l'être, rien ne l'avait que lui seul. Schwetz, wie die meisten Neuern, den vorzeitlichen oder ewigen Weltplan von der schöpferischen Verwirklichung desselben unterscheidend, geht auf den Gedanken allerdings ein, daß in Gott das Wollen und das Bewirken des Endlichen zusammenfallen: Deus inde ab aeterno creare voluit, vel accuratius loquendo, creavit; aber gleich darauf sträubt er sich nicht dagegen, daß man, um der Ewigkeit der Schöpfung auszuweichen, einen unendlichen Quasizeitraum zwischen die Gotteswirklichkeit und die Weltwirklichkeit einschiebe; denn, sagt er, aeterna creatio sibi ipsi repugnat. Ueber die Frage der

Coincidenz des göttlichen Schaffens und des endlichen Geschaffenwerdens geht er stillschweigend hinweg. Aus dieser Coincidenz leitet Verlage ohne Zweifel das Recht ab, von der „Zeitlichkeit der Weltschöpfung“ zu reden. Er geht einläßlich auf das hier in Betracht kommende Lehrmaterial ein, unterscheidet ganz richtig zwischen „in der Zeit“ und „mit der Zeit“ und kommt angesichts der Gefahren der gegentheiligen These, sowie angesichts der Lehrweise in Schrift und Ueberlieferung, und der formellen kirchlichen Feststellungen zu dem Ergebniß: die Ewigkeit des Weltplanes und Schöpfungsrathschlusses zu behaupten, ist nicht allein unbedenklich, ja selbst geboten; aber die Weltwerdung ist nothwendig etwas Zeitliches und darum oder insofern „die Schöpfung ebenfalls eine Zeitliche.“ Daß auch die „Theologie der Vorzeit“ in vielen ihrer Vertreter kein Bedenken getragen habe, das freie Wirken Gottes nach außen als ein mit der Zeitlichkeit und somit die Schöpfungsthat als eine mit dem Zeitbeginn coincidirende [1]) aufzufassen, wird kaum bestritten werden wollen.

1) Hoffentlich wird Niemand so thöricht sein, uns die abenteuerliche Meinung zuzutrauen, daß Gott durch sein Schaffen selbst auch ein zeitliches Wesen werde und in dieser Eigenthümlichkeit wie ein zeitliches Wesen zeitlich thätig sei; es handelt sich lediglich um die Coincidenz des göttlichen Handelns mit der Zeit, also des göttlichen Schaffens mit dem Zeitbeginn. Um diese Coincidenz zu retten und damit der Coäternität der Weltwirklichkeit mit Gott auszuweichen, scheuen wir uns nicht eine vorweltschöpferische anfanglose Zeitlichkeit oder Quasizeitlichkeit als Erklärungs- oder Veranschaulichungsmittel zu Hülfe zu nehmen, mit dem klaren Bewußtsein, daß es ein wissenschaftlicher Nothbehelf ist. In diese, wenn man will, imaginäre vorzeitliche Zeit lassen auch die vom Verf. sehr geschätzten theologi Wirceburg. die göttliche Willensentscheidung fallen (Theol. dogm. polem. scholast. et mor. Tract. I. de Deo. auct. *P. Kilber* S. J. Wirceb. 1767. p. 226). Wer in göttlichen Dingen das gleichnißweise Reden verschmäht, der muß mit der Ewigkeit des Schöpfungsactes auch die ewige Coexistenz, und damit die Unentstandenheit der Welt, obgleich sie etwas Zeitliches ist, vom Standpunkt des vernünftigen oder verständigen Denkens aus concludent finden. Bekanntlich ist in neuester Zeit anläßlich der Controversen über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie viel hin und her geredet worden über die bedenklich scheinende Lehräußerung des h. Thomas: Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest . . . Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile (Summ. P. I. qu. 46.

Der gewiegte Kenner und Darsteller des traditionellen Lehrbegriffs, Petavius, schreibt über unsere Frage wie folgt: Duo sunt rerum genera, quae producuntur et originem habent: alia *sempiterna* et divina, ut est Filius et Spiritus sanctus, alia *in tempore* procreata, quales sunt conditae res omnes (De opific. sex dier. I. c. 1. No. 11). Das heißt zunächst freilich bloß: die endlichen Dinge sind zeitlich oder in der Zeit hervorgebracht; ob durch einen ewigen oder nicht ewigen Act Gottes, bleibt unberührt. Das mosaische „im Anfang" paraphrasirt aber

---

art. 2). Uns erscheint diese Lehre vollkommen correct, sobald man sich dazu verstehen will, einen ewigen Schöpfungsact anzunehmen, zumal der Endlosigkeit der Zeit und des Zeitlichen ohne viele Schwierigkeiten die Anfangslosigkeit derselben als Präcedens zugestanden werden könnte. Oder welche Mittel hat denn die Philosophie, wenn sie einmal ein ewiges, also anfangloses göttliches Schaffen annimmt, das Anfangen des Geschaffenen stricte zu beweisen? Sie kann sagen: was zeitlich fortdauert, mag zeitlich begonnen haben und zeitlich wieder aufhören. Jedenfalls scheint uns das Pochen auf die Philosophie — deren dienende oder Magd-Stellung der Theologie gegenüber man so gerne betont — in eminent theologischen Fragen, wie die hier schwebende, am unrechten Orte; man sollte sich wenigstens mit der evidenten Schrift- und Kirchenlehre aus einander zu setzen suchen. Es sagt und liest sich so leicht: „es ist ein Axiom der Philosophie, d. h. der Philosophie, zu welcher ich mich bekenne." Unter dem Titel der Philosophie oder der gesunden Vernunft wird denn auch die von Kleutgen vertretene Ansicht als eine gar keines fernern Beweises mehr bedürftige, völlig ausgemachte zum Vortrag gebracht. So schreibt z. B. P. Toulemont (Études relig. hist. et lit. par des PP. de la C. de Jesus. Fevr. 1868. p. 179): Est-ce (sc. l'intervention de la Providence) comme une série d'actes successifs de la volonté divine? . . . Dieu n'a qu'une seule et même volonté, un seul et même acte éternel, présent et immanent. Mais cet acte, parfaitement un et unique en lui-même, est multiple et successif quant à ses effets extérieurs. C'est là un mystère sans doute, mais un mystère, *qui s' impose nécessairement à la raison*. . . La liberté divine consiste précisément en ce que Dieu peut faire produire à son acte unique et éternel une variété indéfinie d'opérations au dehors, opérations dont sa volonté détermine le nombre et l'ordre de succession. Du centre de son éternité . . . il étend son action sur tous les moments et sur tous les siècles, sans subir l'ombre même d'un changement dans son invariable essence . . . . Am Ende verlangt die Philosophie noch, daß Ein ewiger Act dem Sohn und heiligen Geist und aller Weltwirklichkeit den Ursprung gebe!

Petavius dahin: *Cum primum* ad externarum rerum molitionem se contulit Deus, oder auch: *Quando* ad procreandum Deus animum adiecit (L. c. No. 18). Bei Erwähnung der dogmengeschichtlichen Thatsache, daß Origenes auf die göttlichen Titel „Schöpfer" und „Herr" das ewige Schaffen Gottes gestützt habe, schließt sich unser Autor der Gegenbemerkung des Methodius an, Gott sei insofern ewig Schöpfer und Herr, als er ewig die Fähigkeit zu schaffen und das Geschaffene zu regieren in sich gehabt, obgleich er dieselbe noch nicht (also nicht von Ewigkeit) wirksam geltend gemacht habe: Nimirum quia creandi ac dominandi *vim* habebat in sese, etsi nondum *actu* et *ἐνεργείᾳ* illam exerceret (De Trin. VIII. c. 3. No. 11). Wie manche Theologen der Jetztzeit, so begnügt sich der h. Bonaventura in seinem „kurzen Lehrbegriff" zu sagen: Necesse est, quod creatura mundi sit producta *ex tempore* ab ipsa virtute immensa, agente per se et immediate (Breviloq. II. c. 1). Auch der Sentenzenmeister, so energisch er die Vorstellung zurückweist, daß in Gott oder im Willen Gottes irgendwelche Veränderungen möglich seien (cui voluisse facere est), bezeugt als Glaubenslehre dieses: Deum *in principio temporum* mundum creasse, et ante tempora *aeternaliter* extitisse (*P. Lomb.* Sent. II. dist. 1. No. 4). Wir schließen diese Mittheilungen mit der Hinweisung auf die allbekannte Thatsache, daß die scholastischen Theologen an Scotus Erigena ein praktisches Beispiel davon vor Augen hatten, was die Dialektik mit dem auf die Spitze getriebenen Princip der Vereinerleiung in der Dollmetschung der Glaubenslehren nicht Alles auszurichten vermöge. Erigena kann nicht müde werden, den Satz zu wiederholen: Non aliud Deo esse et velle et facere et amare et diligere et videre ceteraque huiusmodi, quae de eo possunt praedicari, sed haec omnia in ipso unum idipsumque accipiendum suamque ineffabilem essentiam eo modo, quo se significari sinit, insinuant (De divis. nat. II. No. 73). Was er daraus für die Schöpfungslehre unter Identification von Freiheit und Nothwendigkeit gemacht habe, ist bekannt. Gottes Wollen und Wirken (somit auch das Freie) ist ebenso ewig und nothwendig, wie Gott selbst; im Logos ist daher sein ewig Gewolltes auch ewig real gesetzt, zwar eins mit ihm, und doch auch wieder verschieden von ihm, in sich selbst eines, verschieden aber und mannigfaltig in seiner zeiträumlichen Erscheinung (l. c. 3, No. 3 sqq.).

Wir kommen zur letzten, der fünften Abhandlung, über den „Endzweck der Schöpfung". Die Confusion, welche wir hin und wieder in den Darstellungen mancher Theologen bei Behandlung dieses Lehrstückes antreffen, mag theilweise auch in der unrichtigen Auffassung der diesfallsigen Aeußerungen des römischen Katechismus ihren Grund haben, welche fast wörtlich aus dem Lombarden (Sent. II. dist. 1. No. 3. 4) geschöpft sind. Wer sich an diesen für die ganze Scholastik maßgebenden Theologen anschließt, der kann leicht dazu kommen, das Hauptmotiv der göttlichen Thätigkeit nach außen, zumal der Schöpfung, in der göttlichen Gütigkeit zu erblicken, den Hauptzweck aber in dem Gut-, Glücklich,- Seligsein der Geschöpfe, letzteres also der Art, daß das Verherrlichen Gottes, das Gott Dienen, oder wie man es sonst ausdrücken will, die Bedeutung eines Mittels zum Zwecke gewinnt (vgl. besonders l. c. No. 7). Daß aber dieses die Dinge auf den Kopf stellen heißt, ist evident; denn Gott kann Motiv und Zweck seines Wirkens nur in sich selbst haben und zwar aus demselben Grunde, aus welchem es vernünftig ist, daß das Geschöpf um Gottes willen und zu Gottes Ehre thätig ist [1]). Wir sagen Motiv und Zweck; denn obgleich gemeiniglich ähnlich wie in der vorliegenden Abhandlung nur von letzterm die Rede ist und beide auch oft in der Wirklichkeit zusammenfallen können, so können sie doch auch wieder verschieden sein und weit von einander abstehen; es kann z. B. Ehrgeiz oder Menschenliebe der Beweggrund einer wohlthätigen Stiftung sein. Die ersten oder höchsten Motive und Zwecke des göttlichen Handels kann man die absoluten oder unbedingten nennen. Damit aber sind relative oder bedingte Motive und Zwecke recht gut vereinbar. Wenn wir dieses Problem auf die Weltschöpfung anwenden, so erhalten wir die zwei Hauptfragen: Was bewegt Gott zum

---

1) Es ist unser vollster Ernst mit diesem Princip. Weil das Geschöpf berufen ist, heilig zu sein und vollkommen, wie Gott heilig und vollkommen ist, darum muß es Alles thun, was Gott will und weil es Gott will, und muß Alles zur größern Ehre Gottes oder zur Verherrlichung Gottes thun, was immer hieraus für es selbst entstehen möchte (es entsteht aber für es selbst daraus sein eigenes Gut- und Seligsein); denn Gott thut Alles, weil, was und wie er will, und er thut es zu seiner eigenen Verherrlichung. Das gegentheilige Verfahren des Geschöpfes wäre nicht Gottähnlichkeit, sondern Selbstvergötterung.

Schaffen? und was will er durch sein Schaffen erreichen? Auf die erste Frage ist zu antworten: Gott schafft, weil er will, weil es ihm beliebt zu schaffen, indem es einen tiefern Grund für das göttliche Wollen und Wirken nicht geben kann, als den göttlichen Willen selbst; dieser muß demnach als der absolute Beweggrund für das göttliche Schaffen angesehen werden. Gott kann aber auch zugleich schaffen mit Rücksicht auf anderes, d. h. er kann schaffen, um beliebiges Mögliche, in beliebigem Umfange, Maß und Grade der Güter des Seins, Lebens u. s. w. theilhaftig zu machen (relatives Motiv). Das ist das Schaffen aus Güte. Wenn Gott schaffen will, so besitzt das Schaffen aus Güte Unvermeidlichkeit, nicht bloß insofern der schaffende Gott der gute Gott ist, sondern insofern das Mögliche gar nicht geschaffen werden kann, ohne das Gut des Seins in irgend einer Art und in irgend einem Grade von Gott zu empfangen. Gott schafft also aus Güte nach seinem freien Wohlgefallen. Dem absoluten, unbedingten, principalen oder primären (auf den Ausdruck kommt es nicht an) Beweggrund entspricht das Schriftwort: Tu creasti omnia et *propter voluntatem tuam* erant et creata sunt (Apok. 4, 11); dem relativen oder secundären Motiv geben die Worte Zeugniß: Diligis omnia, quae sunt, et *nihil odisti* eorum, quae fecisti (Weish. 11, 25). In diesem zwiefachen *propter* ist der Weg zu dem doppelten *ad*, d. h. zu dem gleichnamigen Doppelzweck wie des Schöpfers, so des geschöpflichen Daseins oder der Schöpfung gebahnt; denn in Gott muß der vollkommenste Einklang zwischen Motiv und Zweck stattfinden. Der absolute oder unbedingte Zweck liegt auf dem göttlichen Gebiete, ist die sog. Ehre oder Verherrlichung Gottes, der relative oder bedingte auf dem Gebiete des Erschaffenen selbst, ist das Gutbefinden (in physischer und sittlicher Hinsicht) und in Folge davon das Glücklichsein der Geschöpfe, im engsten Sinne die Glückseligkeit der freien Geschöpfe. Auf das Detail braucht Ref. hierorts nicht einzugehen. Der Verf. hält sich bloß an die Zweckfrage, bringt ein sehr reichhaltiges positives Beweismaterial bei, läßt sich sogar ausnahmsweise (wir dürfen wohl voraussetzen, im Anschlusse an beachtenswerthe Erzeugnisse der deutschen theologischen Literatur) auf exegetische Begründungen der klassischen Stellen ein, und verabsäumt auch nicht, zum Erweise der Richtigkeit der von ihm wider Hermes und Günther vertheidigten Lehre gelegentlich auf das Tridentinum (Sess. VI, cap. 7) hin-

zuweisen (S. 684), wie das durch den Ref. selbst und die zeitgenössischen deutschen, die verfehlten Auffassungen bekämpfenden Theologen von jeher geschehen ist. Wir unserseits finden aber in der betreffenden tridentinischen Lehrbestimmung zugleich eine officielle indirecte Sanction unserer hier aufgestellten Distinction zwischen Motiv und Zweck: jenem entspricht in der kirchlichen Rechtfertigungslehre die causa efficiens, diesem die causa finalis.

Es beschäftigt sich indessen nur die zweite minder umfangreiche Hälfte dieser Abhandlung direct und unmittelbar mit der in ihrem Titel angezeigten Aufgabe, indem die beiden ersten Hauptstücke diese Gelegenheit benutzen, um die hermesischen Aufstellungen über den Zusammenhang, resp. die Zusammenhangslosigkeit zwischen Moral und Religion, zwischen der sittlichen und religiösen Ordnung zu würdigen. Bei dieser Gelegenheit treten denn auch die Gründe zu Tage, aus welchen die von uns früher besprochene, an und für sich unverfänglich lautende, kantisch-hermesische Lehre vom natürlichen Sittengesetze zu mißbilligen ist. Vom technisch-wissenschaftlichen Standpunkte aus ist ein derartiges Zusammenfassen von Lehrstoffen nicht zu empfehlen und hat im vorliegenden Falle seine Erklärung vermuthlich darin, daß zur Zeit der Abfassung des ersten Bandes der „Theologie der Vorzeit" die „Philosophie der Vorzeit" noch gar nicht projectirt war. In der Wirklichkeit gehörte das hier so weitläufig Erörterte in die letztgenannte Schrift, und der theologischen Lehre vom „Endzweck der Schöpfung" war durch Anticipation oder Reproduction eines ganz kurzen Resumé's der philosophischen Erörterung in der Form einer orientirenden Einleitung vollauf genügt. Zur Sache selbst, in welcher ein eigentlicher Dissensus zwischen dem Verf. und uns nicht Platz greift, bemerken wir nur noch, daß etliche, unseres Erachtens ganz entscheidende Gründe für die hier vertheidigte Wahrheit entweder gar nicht oder doch nicht entschieden und überzeugend genug sind geltend gemacht worden. Wir nennen folgende: 1) Absolut kann Gott gar nichts Anderes wollen, als sich selbst. Will er auch Anderes, so doch nur im Einklang mit seinem Sichselbstwollen. 2) Der höchste oder unbedingte Zweck Gottes muß immer und überall mit der vollsten Sicherheit erreicht werden. Läge derselbe in der Seligkeit der Geschöpfe, so hätte der Origenismus unbedenklich Recht und es müßte eine endliche Wiederbringung aller Dinge geben. 3) Gott kann nicht nach außen thätig sein, ohne damit gleichzeitig seine Herrlichkeit,

d. h. sich selbst in seiner Vollkommenheit zu offenbaren. 4) Dieser Zweck ist schon erreicht, ist vollendete Thatsache, noch bevor das Geschöpf sich darauf besinnen kann, welche Stellung es derselben gegenüber einnehmen wolle und all sein Leugnen und Widerstreben kann die Thatsache nicht ungeschehen machen.

Wohl hätten wir auch hier wieder manche Ausstellungen über größtentheils Nebensächliches zu machen; wir beschränken uns aber auf einen, wie uns scheint, wichtigen Punkt. In dem Falle, den wir so eben an zweiter Stelle als irrig bezeichnet haben, daß nämlich der primäre Endzweck der Schöpfung die Beseligung der Geschöpfe sei, würde die Weltordnung unfehlbar diese sein müssen: Gott erschafft die geistigen Wesen im Seligkeitsstande; oder er schafft nur solche, welche in Gemäßheit seiner „mittlern Erkenntniß" als solche vorhergesehen sind, die sich in der empfangenen Gerechtigkeit bewahren und bewähren; oder er gibt nur solchen das Dasein, welche zwar sündigen, aber mittelst seiner rettenden Gnaden ganz unfehlbar die endgültige Gerechtigkeit gewinnen; oder endlich er verwirklicht höchstens noch solche, die zwar als Sünder den Mitteln der Zucht und Gnade beharrlich widerstreben und darum von der übernatürlichen Seligkeit müssen ausgeschlossen werden, aber gleichwohl noch einer natürlichen Seligkeit theilhaftig sind und so wenigstens relativ glücklich in der Ewigkeit sein werden, unter stetiger Offenlassung der Möglichkeit ihre Lage zu verbessern. Bei den beiden letztgenannten Annahmen würden ohne Zweifel auch göttliche Strafandrohungen und Verhängungen des Angedrohten vorkommen; aber die wirklichen Strafen würden nur eintreten, weil Gott sie angedroht hat und weil Gott sie als vortreffliche Zuchtmittel zu verwerthen weiß; jene Geschöpfe hätten also, außer der erwähnten Strafe der Beraubung, welche bloß die Vorenthaltung eines von den Geschöpfen abgelehnten Gutes darstellen würde, nur medicinelle Bedeutung, wären keine Strafen der Sühne. Es scheint, daß unser Verf. sehr hart an das Zugeständniß anstreife, daß die göttlichen Pönalstrafen auch ganz cessiren könnten, daß sie nur eintreten, weil Gott sie androhe und weil es ihm vermöge seiner Freiheit gefalle, auch Strafen solcher Art zu verhängen, daß dieselben also nicht durch das Wesen der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes verlangt werden. Die Stelle, welche wir im Auge haben, lautet wie folgt: „Es gibt Fälle, in welchen weder die Gerechtigkeit Gottes fordert, daß er strafe, noch die Barmherzigkeit, daß er

schone. Denn es steht geschrieben: »Er erbarmt sich, wessen er will; und er verhärtet, wen er will!« Wenn nun Gott in einem solchen Falle straft, so hört er deshalb nicht auf unendlich barmherzig zu sein, obschon er für jetzt nicht Barmherzigkeit übt; wie er auch, wenn er schonte, nicht aufhören würde unendlich gerecht zu sein. Wäre dem nicht so, dann müßte er strafen oder schonen. Denn nie kann Gott dergestalt einer Vollkommenheit gemäß handeln, daß dadurch eine andere verletzt oder auch nur vermindert würde. In den Fällen also, wo Gott frei ist zu strafen oder zu schonen, — und er ist es in allen, in welchen nicht ein vorhergehender Beschluß seiner Freiheit, eine Drohung oder Verheißung, ein bestimmtes Verfahren nothwendig macht; — in den Fällen, sage ich, wo er frei ist zu strafen oder zu schonen, ist weder in seiner Barmherzigkeit ein Grund, der ihn zum Schonen, noch in seiner Gerechtigkeit ein Grund, der ihn zum Strafen bewegen müßte, d. h. der ihn bestimmte, das eine dem andern vorzuziehen. Aber wenn er nun straft, so übt er doch Gerechtigkeit, und wenn er schont, so übt er doch Barmherzigkeit. Die Gerechtigkeit ist also der Grund, weshalb er straft, und die Barmherzigkeit der Grund, weshalb er schont; aber weder die eine noch die andere ist ein bewegender oder bestimmender Grund" (S. 689. 690). Der Umstand, daß das hier über die göttliche Freiheit, zu strafen oder zu schonen, Vorgetragene ausdrücklich die Absicht hat, die göttliche Freiheit, zu schaffen oder nicht zu schaffen, angemessen zu illustriren, indem die Stelle mit dem Satze eingeleitet wird: „Betrachten wir dieselbe Wahrheit — daß in Gott nichts sei, das ihn bewegen könne, das Schaffen dem Nichtschaffen vorzuziehen und umgekehrt — in andern freien Handlungen Gottes. Es gibt Fälle" u. s. w.; der Umstand ferner, daß die von uns unterstrichenen Worte alle von Gott nicht vermöge seines freien Wohlgefallens erwählten und angedrohten Strafen, also unfehlbar auch die vindicativen, als nicht durch die göttliche Gerechtigkeit motivirt oder abverlangt angesehen wissen wollen; der Umstand endlich, daß auch nicht die leiseste Spur einer Unterscheidung der göttlichen Strafen im Diesseits und derer im Jenseits sich zu erkennen gibt, so daß man vermuthen müßte oder dürfte, der Verf. habe nur die diesseitige Straforduung Gottes im Auge: — alle diese Umstände lassen uns wenigstens keinen Zweifel übrig, die Vindicativstrafen

Gottes werden nach der Ansicht unsers Gelehrten, obgleich sie gerecht seien, nicht von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes verlangt. Obgleich wir nun aber hierin mit dem Verf. nicht der gleichen Meinung, sondern aus den von den Theologen vorgetragenen Gründen [1]) der Ueberzeugung sind, daß die Wesensbeschaffenheit Gottes die vergeltende Gerechtigkeit nicht bloß zulasse, sondern geradezu verlange, so daß (die entsprechende Weltwirklichkeit vorausgesetzt) die göttliche Freiheit nicht über das Ob oder Daß, sondern über das Wann und Wie die Entscheidung trifft, demnach die Freiheit Gottes als Richters mit der Freiheit Gottes als Schöpfers nicht in aller und jeder Hinsicht dieselbe ist, jene also nicht in der Indifferenz von Vergelten oder Nichtvergelten steht, wie diese in der von Schaffen oder auch Nichtschaffen: so würden wir dennoch diese Meinungsverschiedenheit mit Stillschweigen übergangen haben, wenn nicht zwei Gründe uns so zu sagen die Pflicht auferlegten, dieselbe wenigstens zu constatiren. Der erste Grund ist der, daß der Verf. als Anwalt und Vorfechter der „Theologie der Vorzeit" das Wort führt. Vertritt er die Ueberzeugung seines Clienten, so haben wir die Thatsache zu notiren, daß die Theologie der Jetztzeit, zumal in Deutschland, hinsichtlich dieses Punktes anders lehrt, als die Theologie der Vorzeit, indem die uns bekannten dogmatischen Werke der letzten Decennien, wo sie überhaupt auf die Frage sich einlassen, gleichviel welche Stellung sie sonst zur Scholastik einnehmen mögen, auf unserer Seite stehen. Wir stellen aber in Abrede, daß die obige Meinung die sententia communis theologorum irgend einer Zeitperiode repräsentire. Dogmatische Werke aus der ehemaligen hermesischen Schule würden allerdings, wenn solche existirten, eine Ausnahme von der heutigen Regel darstellen. Damit sind wir beim zweiten Grunde angelangt. Es befremdet uns nämlich, daß der Verf. gerade gelegentlich der Bekämpfung der hermesischen Schöpfungslehre eine Ansicht über die strafende Gerechtigkeit Gottes aufstellt, welche so manche Anklänge an die hermesische Zurechtlegung dieses Punktes enthält, ohne das Bedürfniß zu fühlen, mittelst einer kurzen Darlegung der Unterschiede die scheinbare Verwandtschaft abzulehnen. Bekanntlich

---

1) Vgl. *L. Lessius*, de perf. div. Ed. P. *Roh* S. J. p. 339 sqq. *Liebermann*, Institutt. theol. spec. I. c. 3. art. 3. § 5 etc. Vgl. Catech. rom. P. III. qu. 18. 19.

nämlich hat das päpstliche Breve „Dum acerbissimas" außer vielen andern Punkten der hermesischen Theologie auch deren Lehre von der göttlichen „Gerechtigkeit" angefochten. Gegner wie Freunde verstanden darunter nach Maßgabe des Sachverhaltes die Lehre von der „vergeltenden Gerechtigkeit Gottes," zumal der strafenden. Diese lautet aber ins Kurze gefaßt bei Hermes dahin: nicht um seiner beleidigten Majestät Genugthuung zu verschaffen, das Unrecht, welches die Sünde wider ihn verübt, züchtigend zu sühnen, nicht um seiner selbst, um seiner beleidigten Heiligkeit willen belegt Gott die Sünder mit Strafen, sondern weil er durch Belohnen und Strafen den Geschöpfen Recht schafft, weil er zur Förderung des Guten das Böse bedroht und so seiner Treue gegen sich selbst und den Gerechten, die sein Wort beachtend sich der Tugend beflissen, die Wahrhaltung seines Wortes schuldig wird; kurz: andere Rücksichten, als die wider ihn begründete Schuld, oder der Unwille seiner Heiligkeit bestimmen sein Strafverfahren. Somit könnte Gott, wenn er wollte, sich vom Sünder für nicht beleidigt halten und demselben „auch ohne alle Genugthuung und Strafe wohl verzeihen" [1]). In welchem Lichte bei dieser Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes die herkömmliche Erlösungstheorie nach hermesischer Zurechtlegung erscheinen müsse, soll hier nicht weiter angedeutet werden. Aber auch nach der Auffassung unsers Verf. kann, so scheint es uns, die tridentinische Lehre von der Nothwendigkeit der Erlösung mittelst sühnender Genugthuung durch den Gottmenschen (Conc. Trid. sess. V, can. 3) nur voraussetzungsweise geltend gemacht und demnach gesagt werden: wenn Gott überhaupt sich positiv strafend verhalten will und diese seine Absicht kund gibt, zugleich aber auch die Straffälligen retten will, so kann seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nur durch die genugthuenden Leistungen eines Gottmenschen entsprochen werden.

Wir sind am Schlusse unserer kritischen Berichterstattung angelangt. Die unbestreitbare Tüchtigkeit des recensirten Werkes, die Wichtigkeit der darin zur Erörterung kommenden Fragen, die in Fluß und Gährung gebrachten Controversen über Zulänglich-

---

1) Die wörtlichen einschlägigen Aushebungen aus Hermes' Werken s. in der Schrift: „Die hermes. Lehren in Bezug auf die päpstl. Verurtheilung derselben urkundlich dargestellt." Mainz 1837. S. 69—83.

keit oder Unzulänglichkeit, Verbesserungsbedürftigkeit oder Unübertrefflichkeit der alten und neuen Scholastik, die Verpflanzung dieser wissenschaftlichen Controversen durch Deutsche auf deutschen Grund und Boden — diese und ähnliche Thatsachen werden hoffentlich in den Augen der meisten Leser dieser Blätter das Einläßliche unsers Verfahrens als gerechtfertigt erscheinen lassen. Ref. bedauert seinerseits die ausgebrochenen Controversen nicht im geringsten, sondern lediglich die Bitterkeiten und den schulmeisterlichen Ton, um noch Schlimmeres unerwähnt zu lassen, mit welchen dieselben ganz unnöthiger Weise gar zu häufig betrieben werden. Daß wir mit dieser Bemerkung die Person des Verf. und dieses sein vorliegendes Werk nicht im Auge haben, brauchen wir nicht aufs neue zu versichern; dabei aber müssen wir unsere Ansicht aufrecht erhalten, daß die theologische Wissenschaft und wir deutsche Fachgenossen ihm zu größerm Danke verpflichtet gewesen wären, wenn er sich seine Aufgabe anders hätte bestimmen und durch eine vergleichende Darstellung der Theologie von vormals und jetzt an der Herbeiführung einer endlichen Verständigung der Controvertirenden maßgebend hätte mitarbeiten wollen. Dieß ist leider nicht geschehen. Aber auch so noch muß sein Werk als verdienstlich anerkannt werden und wird ganz sicher auch in der Zukunft dazu beitragen, über manche Lehrfragen unvollkommene Anschauungen zu berichtigen und richtige zu befestigen.

Bonn, Druck von Carl Georgi.

In demselben Verlage ist erschienen:

Die sociale Frage in Vergangenheit und Gegenwart. Ein Vortrag von Theodor Stumpf, Oberlehrer am Gymnasium in Coblenz. 31 Seiten in 8°. 6 Sgr.

Explanatio mirabilium, quae divina potentia in augustissimo Eucharistae Sacramento operatur. Scripsit Fr. Xav. Wildt, s. theol. Dr. et in conv. theol. Bonn. Rep. 136 Seiten in 8°. 18 Sgr.

Hagemann, H., Dr. J. A. Dorner's Geschichte der protestantischen Theologie, im Lichte der Kritik betrachtet. 64 Seiten in 8. 7½ Sgr.

De Hermanni Buschii vita et scriptis commentatio historica, quam scripsit Herm. Jos. Liessem, phil. Dr. 96 Seiten in 8. 12 Sgr.

Sechs Homilien des heiligen Jacob von Sarug. Aus syrischen Handschriften übersetzt von P. Pius Zingerle, Benediktiner von Marienberg. 107 Seiten in 12. 10 Sgr.

Das arme Kind Jesus. Sammlung von katholischen Gebeten und Liedern. 336 Seiten in 12. 12½ Sgr.

Müller, A. von, Perlen aus der Nachfolge Christi von Thomas von Kempen. In Gedichten. 212 Seiten in 24. 12 Sgr.

— — 200 Sprüche aus der Nachfolge Christi von Thomas von Kempen. 38 Seiten in 24. 3 Sgr.